

Cătălină Duțu

De la războiul de nimicire la toleranță – Islamul clasic
despre lumea nemusulmană – Editura Paralela 45

Director general: Călin Vlasie Director editorial:
Mircea Martin Redactor-șef: Gheorghe Crăciun

Tehnoredactare: Carmen Rădulescu Coperta și
prepress: Viorel Mihart e Copyright Editura Paralela 45,
2003

ISBN 973 - 593 - 891-X

CĂTĂLINA DUȚU

De la războiul de nimicire la toleranță

Islamul clasic despre lumea nemusulmană



Părinților mei, pentru sprijinul necondiționat și
permanent.

Profesorului meu, dl. Tahsin Gemil căruia îi datorez
formația mea intelectuală și alegerea acestui fascinant
domeniu de studiu.

Lista de abrevieri

A.D. = anul Domnului

A.H. = anul Hegirei

AHDO = Archives d'Histoire du Droit Oriental
(Bruxelles)

AFLAI = Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie
„A.D. Xenopol” (Iași)

AIAC = Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie
(Cluj)

ar. = arab, arabă art. = articol art. cât. = articol citat
cap. = capitol

CLSO = Caietele Laboratorului de Studii Otomane
(București)

d.Hr. = după Christos d.Hr. = după Hegiră doc. =
document ed. = ediție, editor

EI-1 = „The Encyclopaedia of Islam”, ed. H. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartman, London, Leyden, 1913 - 1936
EI-2 = „Encyclopédie de l'Islam”, nouvelle édition, B. Lewis, Ch.

Pellat, J. Schacht, Paris, Leyden: E.J. Brill, I-V, 1960
H = Hegira

IA = „Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”, Istanbul, vol. I-IX, 1988

IJMES = International Journal of Middle East Studies (London-New York)

A = Journal Asiatique (Paris)

lat. = latină m. = mort, decedat n. = notă n.n. = nota noastră nr. = număr op. = operă op. cit. = opera citată p. = pagină

Rdl = Recueil des cours. Académie de Droit International (Paris)

Rdl = Revista de Istorie (București)

RÉSEE = Revue des Études Sud-Est Européenes (București)

RHR = Revue de l'Histoire des Religions (Paris)

RIDA = Revue Internationale des Droit de l'Antichité (Bruxelles)
RIR = Revista Istorică Română (București)

SAO = Studia et Acta Orientalia (Bucharest)

sec. = secol

ȘI = Studia Islamică (Paris)

tc. = turcă voi. = volum

Transliterația termenilor turco-islamici

Pentru transliterația termenilor turco-islamici din lucrarea de față am folosit drept model *Encyclopédie de l'Islam / The Encyclopaedia of Islam* (1960) și cele mai recente apariții de specialitate. Remarcăm în acest sens lucrarea *Pace, război și comerț în Islam. Țările române și dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII)*, aparținând prof. univ. dr. Viorel Panaite, care și-a dedicat o parte din studii acestui domeniu.

Întrucât sursele consultate conțin termeni de specialitate cu anumite particularități, mențiunile speciale

în privința acestora sunt mai mult decât necesare. De reținut este faptul că litera *a* aflată în componența unor termeni osmani este corespondenta literei *a* (lung în pronunție) și nu a literei *z* din *a* specifică alfabetului român. Litera *z* se citește în funcție de legea armoniei vocalice ce se aplică tuturor cuvintelor limbii turco-osmane. Uneori, anumiți termeni, ca de exemplu „djizya”, simt transcriși exact așa cum apar în documentele occidentale folosite (jizyah = djizya).

Correspondențele dintre alfabetul turco-osman, alfabetul turc modern, transliterația din *Encyclopédie de ITslam / The Encyclopaedia of Islam* și alfabetul român, așa cum au fost folosite în cursul lucrării, sunt următoarele:

alfabetul alfabetul *Enciclopedia* alfabetul turco-osman turc modern *Islamului* român elif a, a, e, i a, a, e, I a (lung)

cim e dj, j, g g çim e e, ch zal z dh z sân's sh's ayin

gayin g, g gh g (moale)

kaf k q, k e kef k, g, n k, g, g e vav v, o, u, û, o, îl w, û v he h kh h și y, i, î, ce, și, ce, ci, ge, și y, i! i, î, y, ce, ci, ge și, ghe, ghi

Prefață m

Cititorul neavizat ar putea socoti surprinzător faptul că un tânăr cercetător român abordează o temă atât de specială, sensibilă și, tocmai de aceea, deosebit de dificilă, ca aceea care este înscrisă pe coperta acestei cărți. Dar Cătălina Duțu a fost o studentă excepțională și s-a dovedit încă de atunci un cercetător științific deosebit de perseverent și dotat.

Chiar din primii ani de facultate, ea nu a ezitat să-și aleagă ca domeniu preferat de studiu islamologia, tărâm științific încă prea puțin frecventat la noi. Nu a fost deloc întâmplător faptul că studenta Cătălina Duțu a înregistrat reușite după reușite la toate sesiunile științifice la care a participat cu lucrări din acest domeniu. Succesele sale relevau, totodată, interesul crescut al publicului tânăr de la noi față de problematica lumii și credinței islamice. Este

deja comună afirmația că regimul comunist a căutat să țină oamenii, îndeosebi pe tineri, departe de religie, tocmai din dorința de a-i putea modela astfel mai ușor ca „oameni noi”, cu idoli și credințe noi. Numai că, din fericire, toate străduințele depuse în acest scop nu au reușit. Iată, un tânăr român probează prin această carte nu numai atracție față de doctrina religioasă, dar manifestă un interes aparte față de o credință ce era și este socotită, în lumea creștină, ca o religie opusă, dacă nu dușmană, cum a fost atâta vreme cultivată în conștiința atâtor generații.

Aplecarea Cătălinei Duțu către ideologia islamică vine din acel har divin cu care trebuie neapărat să fie înzestrat un adevărat om de știință, mai cu seamă atunci când se află pe terenul atât de alunecos al ideologiei religioase. Altminteri, căutările sale ori se înfundă ori dau rezultate nefirești, uneori de-a dreptul monstruoase. Autoarea dovedește prin cartea sa că are acest har dumnezeiesc de a sluji adevărul și numai adevărul. De aceea cartea ei devine un mesaj de pace, deoarece ea demonstrează necesitatea și posibilitatea înțelegerii între oameni, chiar dacă aparțin unor credințe diferite. Mesajul este cu atât mai util în aceste zile, cu cât asistăm la săvârșirea atâtor grozăvii, chiar în numele diferenței dintre formele în care unii sau alții îl percep pe Dumnezeu. Cartea cred că slujește și la înțelegerea, fie și parțială, a unuia din marile paradoxuri cu care se confruntă lumea acum, la început de nou veac și mileniu: globalizarea, pe de o parte, și reîntoarcerea la epoca medievală, pe de altă parte.

Cătălina Duțu are puterea să coboare în timp și să intre înăuntrul spiritului islamic. De acolo, ea deslușește pentru lumea din afară ceea ce vede în miezul concepției juridice a Islamului clasic, mai cu seamă în materie de relații cu nonmusulmanii. Acolo unde merge, autoarea pășește cu grijă și privește cu luare aminte, pentru a realiza sensul adevărat al noțiunilor sau obiectul precis al definițiilor. Lucrarea nu este tocmai ușoară și nu se află la

îndemâna oricui. Acesta este și motivul principal pentru care o asemenea tematică este încă atât de puțin abordată în istoriografia românească.

Autoarea a apelat la o bibliografie de-a dreptul impresionantă, prin bogăție și varietate. Altminteri nici nu se putea pentru tratarea reușită a unui asemenea subiect. De fapt, Cătălina Duțu și-a dezvoltat aici, extinzând și aprofundând cercetarea, teza de licență pe care a susținut-o cu mult succes, în 1998, la Universitatea Ovidius din Constanța. În calitate de îndrumător științific al acestei lucrări de excepție, îmi exprimam atunci convingerea că ea ar merita să fie publicată. Iată că lucrarea vede acum lumina tiparului. Este un merit al Editurii Paralela 45 că a descoperit această lucrare și a avut încredere în autoarea ei. Sunt sigur că apariția acestei cărți este un act de cultură și, în același timp, un pas către înțelegerea unei lumi care de multe ori a fost privită superficial și chiar cu ostilitate, fie și în mod inconștient.

Felicit autoarea, felicit editura, felicit cititorul care se apleacă cu atenție asupra acestei cărți. Cartea este atractivă prin subiectul ales, instructivă prin clarificările aduse și plăcută prin modul de prezentare.

Nu pot să închei aceste rânduri scrise în grabă, departe de casă, fără a-mi exprima satisfacția pentru această reușită a fostei mele studente și actualei mele doctorande, care este Cătălina Duțu.

prof. univ. dr. Tahsin Gemil Baku, 14.06.2002

Introducere

Se reproșează adeseori islamului că și-a răspândit credința cu ajutorul sabiei, dar se uită, în primul rând, că persuasiunea a jucat un rol mai mare decât războiul în expansiunea globală a Islamului [...], că Dumnezeu Vechiului Testament nu este mai puțin războinic decât Dumnezeu Coranului [...] și că însăși creștinătatea s-a servit de sabie începând cu domnia lui Constantin.

F. Schuon, 1994

1. Istoriografie

Islamul, ca fenomen religios și politic, a reprezentat începutul unei noi civilizații a cărei influență se regăsește și astăzi în structurile sociale ale lumii contemporane, și nu numai, și al cărei impact a fost de curând cu adevărat devastator. Dezvoltarea Islamului ca o entitate distinctă de restul lumii, în totalitatea aspectelor sale și pentru o lungă perioadă de timp care este în continuă derulare, a dus la crearea unei puternice atitudini publice față de acesta, exprimată prin manifestarea unor comportamente duse până la extremă de ambele părți implicate în acest proces: pe de o parte musulmanitatea, iar pe de cealaltă parte, nemusulmanitatea. Concepția diferită asupra lumii, în general, a făcut ioc existenței paralele a doua concepte care se pliază extraordinar de bine pe anumite evenimente ce dau contur ansamblului de relații desfășurate între Islam și lumea nemusulmană de-a lungul timpului: toleranța și intoleranța. Foarte rapid, „restul lumii” a reacționat sub directă conducere a creștinătății, care a rămas până astăzi cel mai potrivit și activ partener de discuții al Islamului.

Immanuel Wallerstein, unul dintre islamologii zilelor noastre, făcând în 1998 o prezentare generală a Islamului de la origini și până în contemporaneitate la Centrul de Studii Islamice Oxford, intitulată *Islam, the West, and the World*, remarca liniile de separație dintre cele două lumi diferite, anume Vestul reprezentat de creștinătate și Estul reprezentat de Islam, întrebându-se de ce lumea creștină a perceput lumea islamică ca pe un adevărat demon, încă din momentul apariției sale, și de ce reacția Islamului a fost similară în a vedea în creștinătate răul absolut¹ Deși evenimentele contemporane par să dea acestei întrebări sensibile un răspuns potrivit, cred că este necesar, în momentul în care discutăm problema raporturilor dintre creștinism și Islam, să o facem numai prin prisma toleranței și a intoleranței, aplicate în permanență de către

1 Immanuel Wallerstein, *Islam, the West, and the World*, in »Journal of Islamic Studies“, vol. 10, 2, 1999, p.109-126.

cele două părți în exercițiul funcțiunii mecanismului relațional. În condițiile evoluției societății actuale este mai mult decât necesar să renunțăm la o serie de idei preconcepute, să analizăm fenomenele în mod obiectiv și să fim precauți atunci când emitem judecăți de valoare atât despre lumea nemusulmană, cât mai ales despre lumea musulmană, victimă azi a unor acuzații gratuite. Este cu atât mai grav cu cât, în necunoștință de cauză, la nivel de masă și uneori de elite, sunt lansate opinii care distrug treptat încrederea între adepții Islamului și restul lumii și care conduc la grozăvii în numele respectului față de valorile însușite de-a lungul timpului de către fiecare din cele două părți. Dar la înțelegerea viziunilor diferite aparținând musulmanității pe de o parte, și nemusulmanității pe de altă parte, nu se poate ajunge decât după o bună studiere a istoriei relațiilor dintre ele și a noțiunilor vehiculate de către acestea.

Actualitatea deosebită a Islamului ne obligă prin urmare să studiem îndeaproape, așa cum au propus istoricii străini încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, un secol de structurare a mentalităților și de afirmare a individualismului național, cele mai semnificative laturi ale acestui fenomen. Vizibil diferit față de oricare altă manifestare politico-religioasă a unei comunități umane specifice unui timp și spațiu, Islamul a fascinat și totodată incitat de-a lungul timpului prin complexitatea și misterul care îl individualizează în rândul celorlalte mari civilizații ale lumii. Ceea ce părea la început un fenomen izolat, limitat doar la Peninsula Arabică, s-a transformat într-o scurtă perioadă de timp în unul din cele mai de impact și de efect fenomene pe care le-a cunoscut vreodată umanitatea în evoluția sa. Este un adevăr faptul că timpul a lucrat în favoarea structurării și a definitivării esenței Islamului, atât de bine conservată până astăzi. Ea se regăsește nu numai în interiorul statelor care au cunoscut impactul cu aceasta, adoptând-o sau adaptând-o nevoilor lor, dar mai ales în mentalitatea populațiilor care au trăit

între hotarele statelor respective. Dacă transformările datorate factorului politic și ambientului în general s-au concretizat în modificări de frontiere, deci reorganizări geopolitice, ele nu au fost și de factură mentală, în sensul schimbărilor profunde la nivel spiritual. Cele două lumi, creștină și islamică, au gândit și simțit diferit, nelăsând decât rareori să se întrevadă posibilitatea influențelor reciproce. Este salutară inițiativa acelor care au trecut de barierele religioase și doctrinare pentru a face loc libertății de comunicare interumană. Din fericire, alternanța punerii în practică a comportamentului tolerant și a aceluia intolerant a funcționat și continuă să funcționeze până astăzi. Studiarea acestei alternanțe aduce argumente suficiente pentru a pune în evidență diferența de substanță dintre cele două lumi care au trebuit și vor trebui să facă eforturi pentru a învăța cum să conviețuiască împreună. Exemplele succesului înregistrat în multe părți ale lumii, în epoci diferite, simt extrem de bine cunoscute, fiind o dovadă a înțelegerii importanței comunicării reciproce.

Fiecare dintre cele două lumi, creștin-occidentală și musulmanorientală, erau îndreptățite să-și afirme unicitatea și superioritatea în virtutea religiilor monoteiste pe care le îmbrățișau și a conștiinței posesiunii adevărului absolut. Nu este așadar de mirare izolarea fiecăreia, încercarea de conservare a calităților deținute și de răspândire a mesajului propriu printr-un efort care nu de puține ori a luat cele mai violente forme. S-a ajuns astfel nu doar la o negare doctrinală a esenței specifice fiecărei religii în parte, ci și la un conflict căruia i s-a atribuit adeseori denumirea de „război sfânt” de către ambele părți. În acest context, oricare măsură tolerantă luată de Islam sau de creștinism este lăudabilă, avându-și importanța sa și ecoul în rândul contemporanilor epocilor în care a fost inițiată. Necesitatea conviețuirii paralele a celor două lumi a făcut ca manifestările tolerante să fie frecvente atunci când interesele de stat o cereau și

inexistente atunci când puterea deținută de una din cele două părți o aducea într-o poziție de inferioritate pe cealaltă. Era de fapt numai o chestiune de putere și de exprimare a ei în mod pașnic ori dimpotrivă, într-o manieră războinică. Alternanța toleranței și a intoleranței funcționează și astăzi perfect, aducând de fiecare dată în fața noastră scenariul binecunoscut al perioadei medievale, de unde răzbat încă până la noi ecouri ale mentalităților ce par a fi de neoprit în societatea contemporană.

Lucrarea de față își propune să ia în discuție problemele de ordin religios și istoric ridicate de perioada de început a manifestării relațiilor reciproce dintre Islam și „restul lumii”, din perspectiva în care privește lumea musulmană contactul cu ceilalți. Subiectul nu este o noutate întrucât demersurile în această direcție au fost începute încă de timpuriu, atunci când s-a conștientizat importanța deosebită a istoriei statelor islamice, semnalându-se totodată necesitatea studierii resorturilor sale interioare, urmărindu-se, în măsura în care sursele au permis-o, crearea unei imagini cât mai apropiate de adevărata semnificație a aspectelor sale fundamentale. Rezultatele nu au întârziat să se concretizeze atât pe plan universal, cât și național, fapt ce a permis cunoscătorilor, dar și celor doar interesați, nu numai să depășească barierele curiozității, ci chiar să se apropie de elementele sale esențiale.

Unul dintre aspectele definitorii ale Islamului, fără de care cercetarea nu ar putea explica aproape nimic, este cel juridic. Încă de la nașterea primei comunități islamice din Peninsula Arabică a fost remarcată importanța contactului cu lumea din exteriorul acestui spațiu care părea să se autoizoleze. Inevitabilitatea legăturilor cu indivizii, comunitățile și chiar statele nemusulmane din vecinătate, dar și extraordinara adaptabilitate a musulmanilor la noile cerințe ale timpului au impus treptat construirea unui sistem juridic capabil să reglementeze relațiile dezvoltate

de cele două părți. Istoricii străini și români au consacrat multe pagini acestui subiect întrucât legile care au guvernat societatea islamică a Evului Mediu nu numai că au fost preluate de toate statele musulmane în interiorul cărora chiar și astăzi se regăsesc fragmente ale legislației medievale, dar au constituit îndeosebi parametrii în funcție de care erau judecate relațiile cu exteriorul. De exemplu, Imperiul Otoman, cel mai puternic stat islamic al Evului Mediu, trata Franța, Anglia sau Spania potrivit acestor legi preluate de juriștii săi încă de la apariția sa ca stat pe scena relațiilor internaționale. Otomanii obișnuiau să discute cu toate statele Europei medievale occidentale sau ale spațiului oriental, fără nicio excepție, în virtutea și în conformitate cu aceste norme islamice. Aceasta se datora în mare măsură conștiinței superiorității religioase și politice pe care otomanii nu numai că au exprimat-o de nenumărate ori în scrierile lor juridice, dar au și ridicat-o la rang de argument doctrinar al punerii în practică a ideilor lor de politică externă.

Ansamblul regulilor care guvernau lumea musulmană a perioadei medievale a fost denumit de către islamologi drept islamic clasic, prin această expresie indicându-se atât spațiul de origine, cât și perioada de început a existenței teoretice și practice a legii musulmane. Valabilitatea și eficiența noului ansamblu legislativ și în perioada otomană, dar și funcționarea sa neîntreruptă pe teritoriul statelor desprinse din Imperiul Otoman, al celor aflate sub controlul diverselor puteri europene ori al celor rămase independente în diferite părți ale lumii, justifică interesul pe care istoriografia l-a manifestat în această direcție încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Deși bine documentate, din considerente de ordin religios sau politic, ori din acela al traducerii eronate a surselor, studiile istoricilor străini susțin puncte de vedere destul de diferite și uneori interpretate în mod necorespunzător, fapt ce îngreunează într-o mare măsură procesul înțelegerii fenomenului islamic în chip obiectiv.

Dintre autorii cu o contribuție remarcabilă la cunoașterea parțială sau în întregime a civilizației islamice în perioada sa clasică – epoca Umeyyazilor și a Abbasizilor –, amintim pe William Muir², René Grousset,²

Emile G. Lombard³, Louis Gardet⁴, Bernard Lewis⁵, Norman Daniel⁶, M.A. Shaban⁷, D. Sourdell⁸, E.C. Bosworth⁹, W. Montmogomery Watt¹⁰, F. Gabrieli¹¹, R. Mantran¹², M. Gaudefroy-Demombynes¹³, H. Kennedy¹⁴, A. Miquel¹⁵¹⁶

Cât privește dreptul islamic în ansamblu, definirea unor noțiuni și principii juridice, prezentarea jurisprudenței și a legii musulmane, încercări au existat

2

3 R.Grousset, E.G.Lombard, Histoire Universelle, vol.n, Paris, 1957

4 Louis Gardet, Connaître l' Islam, Paris, 1958

5 B.Lewis, The Arabs in History, New-York, 1966; Idem, Islam from the Profet Muhammad to the Capture of Constantinople, ed.n, London and Basingstoke, 1974; Idem, L' Islam et les non- musulmans, în „A.E.S.C.”, 35,3-4,1980

6 N.Daniel, Islam, Europe and Empire, Edinburg, 1966

7 M.A.Shaban, Islamic History A New Interpretation AD.600-750 (AM. 132), 2 voi., Cambridge, 1976

8 D.Sourdell, Le vizirat Abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l' Hegire), vol.I-II, Damas, 1959- 1960; Idem, Islamul,București, Ed.Humanitas, 1993; D.Sourdell și J.Sourdell-Thomine, Civilizația Islamului Clasic, București, Ed.Meridiane, 1975

9 E.C.Bosworth, The Islamic Dynasties: a cronological and genealogical handbook, Edinburg, 1967

10 W.M.Watt, Muhammad, Profet and Statesman, London, 1961; Idem, The Majesty that was Islam. The Islamic World 661-1100, London, 1976

11 F.Gabrieli, Muhammad and the Conquests of Islam, London, 1968

12 R.Mantran, L' expansion musulmane, Paris, 1969

13 M.Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, Paris, 1969; Idem, Muhammad at Medina, Oxford, 1981

14 H.Kennedy, The Profet and the Age of the Caliphates, London, 1986

15 A.Miquel, Islamul și civilizația sa (din secolul al VII -lea până în secolul al XX-lea), vol.I, București, 1975

16 D.B.MacDonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1903

încă de la începutul secolului al XX-lea, depășindu-se pe tot parcursul acestuia unele idei preconcepute susținute în special de partea musulmană care acuza permanent Occidentul și nu numai, de insuficienta cunoaștere a fenomenului islamic în toată complexitatea lui. Dovada afirmațiilor gratuite la adresa istoriografiei occidentale o reprezintă lucrările teoretice ale unor autori ca: D.B. MacDonald¹⁶, I. Goldziher¹⁷, V.M. Vincent¹⁸, G.H. Bousquet¹⁹, L. Milliot²⁰, J. Schacht²¹, N.J. Coulson²², J. Linaut de Bellfonds²³, S. Mahmassani²⁴, M. Boisard²⁵.

Dacă la început lucrările erau axate pe anumite aspecte de drept, studierea atentă a surselor juridice clasice și a practicii vremii au deschis noi direcții de cercetare și au oferit o viziune mult mai largă asupra problematicei și așa destul de complexă a jurisdicției islamice. Atenția acordată instituțiilor musulmane²⁶, noțiunilor fundamentale ale dreptului islamic²⁷, școlilor

17 I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, 1920

18 V.M. Vincent, *Études sur la loi musulmane*, Paris, 1942

19 G.H. Bousquet, *Précis de droit musulmane principalement malékite et algérien*, ed.n, Alger, 1947

20 L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, 1953

21 J. Schacht, *The Origines of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1959; *Idem*, *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964

22 N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinbourg, 1964

23 J. Linaut de Bellfonds, *Traité de droit musulman comparé*, Paris, 1965

24 S. Mahmassani, *The Principles of International Law in the Light of Islamic Doctrine*, în „RdC”, I, 1966, p.205-328

25 M. Boisard, *L Islam et la morale internationale*, Paris, 1979

26 vezi M. Gaudefroy - Demombynes, *Les institutions musulmanes*, Paris, 1921 ; E. Tyan, *Institution du droit public musulman*, Paris, 1954; S.D. Goitein, *Studies in Islam History and Institution*, Leyden, Brill, 1968

27 *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht, Paris, Leyden. EJ. Brill, vol. I-IV, 1960; *The Encyclopaedia of Islam*, ed. H. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, London, Leyden, 1913-1936; *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1993; F. Rahman, *Concepts „Sunnahu, „Tdjihadu and „Ijma“ in the Early Period*, în „Islamic Studies”, 1, 1962, p.5-21; A. Abel, *La djizya : tribut ou rançon?*, în „SI”, XXXII, 1970, p.5-19; M. Parvin, M. Sommer, *Dar al-*

juridice musulmane²⁸, dar mai ales relațiilor Islamului cu lumea nemusulmană, dovedește atracția pe care continuă să o exercite în permanență acest domeniu asupra specialiștilor. La momentul respectiv, cercetarea surselor orientale se datora interesului special al istoricilor străini, îndeosebi francezi și britanici, de a descifra secretele stăpânirii arabe în teritoriile aflate, pentru o perioadă, sub directa protecție ori administrare a reprezentanților guvernelor francez, respectiv britanic. Particularitățile acestei lumi, atât de diferită de spațiul occidental, au motivat realizarea unor studii ori lucrări a căror importanță și valabilitate s-au păstrat în timp.

Cele mai multe lucrări de specialitate iau în discuție două probleme considerate extrem de interesante și semnificative pentru rezonanța consecințelor lor, și anume doctrina războiului sfânt (*djihād-ul*) și relațiile dintre Islam și celelalte comunități nemusulmane (*sivār-ul*). Emanație a jurisdicției musulmane și argument în sprijinul acțiunilor de natură militară comunitare și, mai târziu, statale, *djihād-ul* a constituit un subiect de larg interes pentru o serie de studii și lucrări bine documentate, publicate în străinătate. Remarcăm aici sintezele lui M. Khadduri²⁹, A. Morabia³⁰, R.

Islam: The Evolution of Muslim Territoriality and its Implication for Conflict Resolution in the Middle East, în „UMES,,, London-New-York, 11, 1, 1980, p. 1-21

28 Antonio d'Emilia, Scritti di diritto islámico, Istituto per l'Oriente, Roma, 1976; Agostino Cilardo, Teorie sulle origini del diritto islámico, Istituto per l'Oriente "C.A.Nallino", Roma, 1990; Idem, Diritto ereditario islámico delle scuole giuridiche ismailita e imamita. Casistica, Roma-Napoli, 1993; J.H.Kramers, Droit de l'Islam et droit islamique, în „AHDO,,, nr.1, 1937, p. 401-414; Ya'kov Meron, The development of legal thought in Hanafi texts, în „SI,,, XXX, 1969, p. 75-118; R.M.Frank, Several fundamental assumptions of the Basra School of the Mu'tazila, în „SI“, XXXIU, 1971, p.5-18

29 M.Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Richmond, Virginia, USA, 1955

30 A.Morabia, La notion de Jihad dans l'Islâm medieval (des origines à al-Gazâlî), Université de Lille, m, 1975

Peters³¹, dar și relevantele studii ale lui A.K.S. Lambton³² și E.J. Juiji³³ Ele oferă o serie de informații care ajută în mare măsură la înțelegerea ansamblului de relații desfășurate de-a lungul timpului între musulmani și cei de altă religie. Originea acestei noțiuni, aplicarea ei în practică, importanța pe care a dobândit-o încă de la început în politica oficială a statului islamic și explicația obținerii acestui statut sunt evidențiate din plin în aceste întreprinderi istorice. Realitățile contemporane obligă pe cei interesați la consultarea acestor lucrări unice prin temeinicia cu care au fost realizate.

Noțiuni juridice cum ar fi: *dhimmi*, *harbi*, *ahl al-Jdtâb*, *and*, *musta mini* se regăsesc atât în doctrina *djihâd*-ului, cât și în cea a *styar*-ului⁹ fapt care demonstrează strânsa corelație dintre aceste două domenii ale dreptului islamic. Toți termenii folosiți de literatura de specialitate accentuează diferența netă existentă între musulmani și supușii nemusulmani ori persoanele ce vin în contact cu Islamul din perspectiva drepturilor și obligațiilor ce reveneau ambelor părți³⁴ Treptat însă, extinderea ariei de investigație a însemnat, în același timp, un considerabil

31 R.Peters, Islam and Colonialism.The Doctrine of Jihad in Modern History, Uitgeverij Muoton's Gravenhage, 1979

32 A.K.S.Lambton,>4 Nineteenth Century View ofJihâd,, în „SI”, XXXII, 1970, p. 181-193

33 E.JJuiji, The Islamic Theory of War, m „Middle West”, XXX, 1940

34 vezi în special P.J. André, L'Islam et les races, 2 vol., Paris, 1922; A. Fattal, Le statut legal de non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth, 1953; F.Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period,,Copenhagen, 1950; D.C. Dennet, Conversation and Poll Tax in Early Islam, Cambridge, 1950; M.Belin, Fetoua relatif à la condition des zimmis et particulièrement des chrétiens en pays musulmans,depuis l'établissement de l'islamisme, jusqu'au milieu du XVII-e siècle de l'Hégire (traduit de l'arabe), în „JA”, Paris, XVIII, 1851, p. 417-516; A.Abel, La Convention de Nadjran et le developpment du droit des gens dans l'Islam classique, în „RIDA”, 2, 1949, p.1-17; M. Cheïra,Le statut des pays „ 'ahd” aux Vile et Ville siècle, în „Actes du XXle Congres des orientalistes”, 1948, 1949; X. de Planhol, Minorités en Islam. Géographie politique et sociale, Paris, 1977

progres în domeniu, întrucât s-a permis lărgirea continuă a viziunii asupra subiectului analizat. Cu toate acestea însă, au existat și mai există încă voci care acuză cercetătorii nemusulmani pentru superficialitatea înțelegerii legilor islamice și a interpretării lor. Oricare ar fi gradul de subiectivitate cu care a fost ori este tratat acest domeniu, a cărui complexitate nu este la îndemâna oricui, trebuie să remarcăm încă o dată faptul că atât cantitatea, cât mai ales calitatea studiilor consacrate lui dovedesc nu doar creșterea interesului strict științific al istoricilor, juriștilor ori politologilor în această direcție, ci mai ales nevoia de a se căuta soluții pentru situațiile speciale existente în lumea contemporană. Se cunoaște foarte bine astăzi până unde poate ajunge interpretarea greșită a unor noțiuni strict teoretice sau neaplicabile în condițiile actuale, ori apelul la o realitate complet depășită. Este cazul unor elemente extremiste care încearcă din răspuțeri să dovedească superioritatea unei religii de esență divină și pacifistă, cum este religia islamică, făcând apel la o noțiune de mult perimată, cum este aceea de război sfânt sau *djihad*. În cartea sa din 1997, numită *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* John L. Esposito³⁵ atrăgea atenția asupra faptului că „apelul la religie este o sabie cu două tăișuri... El poate asigura sau intensifica auto-legitimitatea, dar poate fi de asemenea folosit drept un etalon pentru a aprecia forțele de opoziție și nelegitimitatea”.

Deși nu constituie parte a subiectului dezbătut în paginile de față, merită să fie remarcat faptul că și istoriografia românească a tratat problema dreptului islamic clasic, inițial numai din perspectiva relațiilor românootomane, desfășurate cu începere din secolul al XIV-lea și integrate în mod firesc relațiilor internaționale. Din dorința de a explica, comenta, dar mai ales argumenta juridic continuitatea existenței ființei de stat a țărilor române în timpul evoluției Imperiului Otoman, istoricii

35 John L. Esposito, *Political Islam: Révolution, Radicalism, or Reform?*, Boulder, Lynne Rienner, 1997.

români au analizat conceptele specifice dreptului islamic încă de la începutul anilor 1900. Încercările istoriografice românești au înregistrat însă un progres considerabil odată cu cercetările istoricului orientalist A. De cei³⁶, pe care ulterior l-au continuat G.G. Florescu³⁷ și I. Matei³⁸. Definind statutul țărilor române față de Înalta Poartă în funcție de relațiile diplomatice existente între ele, aceștia au adus în discuție, cum era și firesc, principalele noțiuni de drept islamic cum ar fi *dar al-Islam* Clasa Islamului), *dar al-harb* Clasa războiului), *dar al-ahd* Clasa legământului, Casa păcii), *djihād* Crăzboi sfânt'), *dhimmi* Csupuși), *harbi* Cinamici), *ahl al-kitab* Coamenii Scripturii) ș.a. Cu toate acestea, se simțea nevoia unei analize interdisciplinare, comparatiste și novatoare care să ofere o altă perspectivă asupra raporturilor lumii islamice cu exteriorul în general și cu lumea românească în special. În ultimii ani, deși nu au fost publicate documente de valoare excepțională care să modifice în mod radical datele problemei, eforturile concertate ale istoricilor români au dus la publicarea unor volume de documente de certă valoare științifică ce aduc în discuție noțiunile fundamentale ale dreptului islamic. Astfel, informațiile cuprinse în documente au fost valorificate în anii trecuți în studii și lucrări de referință aparținând lui T. Gemil³⁹, M.

36 A.Decei, Tratatul de pace -sulhnâme- încheiat între sultanul Mehmed al II-lea și Ștefan cel Mare la 1479, în „RER”, XV, 1945, fasc. IV, p. 465-494; Idem, Istoria Imperiului otoman până la 1656, București, 1978

37 G.G.Florescu, L *aspect juridiques des khatt-I chérifs. Contributions à l'étude des relations de l'Empire Ottoman avec les Principautés roumaines, în “SAO,,, I, 1958, p.121-147

38 I.Matei, Quelques problèmes concernant le régime de la domination ottomane dans les Pays roumains (concernant particulièrement la Valachie), în „RÉSEE,,, X, 1, 1972, p. 66-81 și XI, 1, 1973, p. 81-95; Idem, Regimul juridic al relațiilor internaționale, în Istoria dreptului românesc, vol.I, București, 1980, p.458-470

39 T. Gemil, Românii și otomanii în secolele XIV-XVI, București, 1991

Maxim⁴⁰ și V. Panaite⁴¹, care au lărgit sfera de cercetare a problemei și îndeosebi viziunea oarecum îngustă a istoriografiei de până atunci. Concluziile rezultate au scos în evidență faptul că dreptul islamic clasic trebuie abordat nu doar din punctul de vedere al relațiilor bilaterale româno-otomane, ci și din perspectiva relațiilor internaționale, avându-se mereu în atenție încadrarea sa în normele dreptului internațional al Evului Mediu. Deși problema a fost inclusă domeniului relațiilor internaționale medievale, sursele de care dispunem în prezent sunt extrem de puține și uneori irelevante, lăsând loc noilor informații și interpretări comparative. În articolul său din anul 1998, referitor la cercetarea istoriei raporturilor româno-otomane din perioada totalitarismului, reputatul istoric Tahsin Gemil⁴² atrăgea atenția asupra necesității reluării programului de investigare sistematică a arhivelor străine, în special turcești, și făcea apel la conștientizarea acestei realități și de către autoritățile române. Cazul nu este singular în rândul istoricilor români care resimt necesitatea studierii altor surse în speranța completării bazei informaționale deja existente în România. Dintre toate contribuțiile istoriografice românești care au luat în discuție, fie și tangențial, problema dreptului islamic clasic, cea mai cuprinzătoare îi aparține istoricului V. Panaite, care și-a dedicat studiile acestui domeniu, definind și interpretând conceptele de bază ale domeniului juridic în perioada sa medievală clasică într-o lucrare reprezentativă a istoriografiei noastre (vezi înfa).

Întrucât nu există încă în istoriografia română o lucrare care să prezinte evoluția dreptului islamic clasic în contextul istoric al timpului, ne-am propus în lucrarea de

40 M. Maxim, *Țările Române și înalta Poartă.. Cadrul juridic al relațiilor româno-otomane în Evul Mediu*, București, 1993

41 V. Panaite, *Pace, război și comerț în Islam. Țările române și dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVU)*, București, 1997

42 Tahsin Gemil, *Cercetarea istoriei raporturilor româno-otomane întreprinsă în perioada totalitarismului*, în „RI”, serie nouă, tom IX, 5-6, 1998, p. 347-352

față să luăm în discuție, în cadrul celor trei capitole, procesul complex al formării dreptului islamic din perspectiva relațiilor dezvoltate între musulmani și nemusulmani, evoluția sa istorică pe parcursul perioadei clasice a Islamului și elementele care-l definesc, prin prisma izvoarelor orientale și occidentale aflate la îndemână. Cea mai dezvoltată parte a demersului nostru ia în discuție aplicarea jurisdicției islamice în relațiile de reciprocitate ale comunității musulmane cu lumea neislamică, urmărind să surprindă modul în care Islamul a înțeles să privească lumea din exterior și în ce măsură au fost valabile și aplicabile concepțiile de toleranță și intoleranță în această situație. Prin urmare, perspectiva este unilaterală, lucrarea propunându-și să insiste pe mentalitatea islamică a primilor reprezentanți ai autorității arabe în spațiul Orientului Mijlociu – califii ortodocși, umeyyazi și abbasizi să prezinte, deci, punctul de vedere al noii puteri peninsulare, întemeiată pe legi ce-i argumenta expansiunea militară și politică. Faptul că, mai târziu, Imperiul Otoman – forță islamică recunoscută pe plan internațional pe parcursul Evului Mediu – se folosește de aceleași norme stabilite la începutul Islamului, însă vizibil adaptate noilor situații și cerințelor interne și externe, reprezintă un motiv bine întemeiat pentru a studia aspectele de bază ale dreptului musulman aflat la începuturile sale. Numai astfel ne putem forma o viziune de ansamblu asupra evoluției unei civilizații ce a influențat secole de-a rândul evenimente mai mult sau mai puțin definitorii pentru spațiile cu care a venit în contact, fie în mod direct, fie indirect, așa cum este și cazul spațiului românesc.

Fără a epuiza subiectul, credem că în viitorul apropiat vor putea fi studiate și alte surse care să completeze cercetarea și să ofere posibilitatea realizării de noi corelații cu elementele existente, confirmând ori infirmând rezultatele prezente. În condițiile societății contemporane, studiul Islamului cu toate aspectele sale

definitorii se impune ca o necesitate și avem speranța că și în România, teritoriu locuit de un procent semnificativ de musulmani, acest domeniu, care este încă la început, se va impune ca unul de sine stătător, întrucât cercetarea perioadei otomane poate fi completată cu succes de informațiile puse la dispoziție de studiul perioadei clasice a Islamului. Astfel, viziunea otomanilor asupra lumii în general nu ni se va mai părea deplasată, ea fiind doar moștenitoarea vechilor tradiții islamice, temei al înălțării spirituale și al căderii materiale a Imperiului Otoman.

2. Izvoare

Baza documentării lucrării de față au constituit-o izvoarele la care am avut acces fie prin intermediul traducerilor din arabă în limbi de circulație internațională, fie grație unor scurte prezentări sau rezumate existente în lucrările occidentale, în speță în cele editate de Institutul „C.A. Nallino” din Roma. Incluse în categoria izvoarelor juridico-religioase, sursele de acest gen au o semnificație deosebită întrucât prezintă atât noțiunile fundamentale ale dreptului islamic, cât și reglementările legislației musulmane privind relațiile cu ceilalți (numiți în termeni islamici infideli), problemele referitoare la pace și război în Islam, ori la statutul teritoriilor și al locuitorilor ce vin în contact cu musulmanii.

Coranul (Al-Ku Inn), cartea sfântă a adeptilor religiei islamice, considerată emanație a divinității unice, Allah⁴³, constituie una din sursele capitale pentru înțelegerea și analizarea legilor de factură juridico-religioasă ce guvernează relațiile cu nemusulmanii. Publicat în sute de ediții și suportând traduceri personale și interpretări diferite, Coranul cuprinde o serie de chestiuni juridice în materie de cult, ritual, dreptul persoanei, al familiei, succesoral, patrimonial, penal sau procesual, făcând dese trimiteri la populațiile de alte religii.⁴⁴ Rolul său era acela

⁴³ vezi mai pe larg A.D’Emilia, *Diritto islámico*, în „*Scritti di diritto islámico* „, Istituto per l’Oriente, Roma, 1976

⁴⁴ Am folosit trei ediții ale Coranului, prima aparținând lui Silvestru

de a direcționa toate activitățile adeptilor religiei revelate lui Muhammad, viața lor spirituală și materială, dar mai ales comportamentul lor social în cadrul și în afara comunității musulmane. Întrucât el constituia de fapt cuvântul lui Allah, am putea spune că viața credincioșilor musulmani era trăită în spiritul acestuia, iar cea mai mică abatere putea fi considerată oricând un afront adus în mod direct divinității supreme. Așa se explică de ce impactul său a fost și rămâne încă deosebit în rândul musulmanilor și de ce importanța sa a fost definitorie în construirea întregii civilizații islamice.

Acordând cărții sfinte statutul privilegiat în rândul surselor dreptului islamic, „savanții” arabi, cei care au creat veritabile școli de drept fundamentate pe tratate juridice cu un mare impact în epocă, s-au distins prin marcarea liniilor directe ale doctrinei islamice, adoptată rapid de statul arab și lăsată moștenire întregii lumi musulmane. Încadrate cronologic între secolele VIII-X d.Hr., tratatele respective, deși prezentau în mod ideal comportamentul obligatoriu al statului islamic față de indivizi, comunități ori state aflate în dependență sau nu, au avut, nu de puține ori, o influență aproape decisivă asupra conducătorilor arabi. Conceptele vehiculate erau în general acelea de război sfânt’ (idjihād), pace (*sulh*), tribut (*kharâdj*, *djizya*), relații reciproce (*siyâr*), constituind, de regulă, denumirile unor capitole ori ale unor cărți de drept. Întâlnim, astfel, denumiri ca *Kitâb alkharâdj* (*Cartea impozitului funciar*) ⁴⁵, *Kitâb al-djihâd* (*Cartea războiului sfânt*) sau, mai rar, *Kitâb as-siyâr* (*Cartea regulilor de conduită*).

Cea mai semnificativă contribuție la definitivarea

Octavian Isopescul, ed. Chișinău, 1912, dar cu o traducere neadecvată; cea de-a doua, o ediție apărută în Iran, în 1984, cu o traducere remarcabilă în limba franceză și note de Muhammad Hamidullah, unul dintre cei mai buni specialiști în domeniul studiilor musulmane, și ultima, o ediție arabă-turcă, publicată la Medina, în 1987

45 Abou Yousouf Ya'koub, *Le livre de l'impôt foncier (Kitâb al-Khârdj)*, traduit et annoté par E.Fagnan, Paris, 1921

dreptului islamic clasic a avut-o școala sunnită, din rândurile căreia s-a impus încă de la început curentul hanafit (în lb.tc., hanefit). Eponimul școlii hanafite, Abu Hanifa al-Nu'man b. Thâbit (80 a. H. /699 d.Hr. – 150 a. H. /767 d.Hr.) a fost teolog și legislator religios în Kufa, deținând autoritatea religioasă supremă aici imediat după moartea lui Hammad b. Ali Sulayman, survenită în anul 120 a. H. / 742 d.Hr. Așa cum susține și J. Schach în articolul său⁴⁶, ilustrul savant se pare că nu a lăsat nimic scris, învățămintele sale fiind dictate discipolilor. Dintre aceștia, cel mai apreciat s-a dovedit a fi Abu Yusuf Ya kub (133 a. H. /731 d.Hr. 182 a. H. /798 d.Hr.), primul deținător al titlului de *Radi l-Kudat* CMare Cadiu') și autor al lucrării *Kitâb al - Kharadj*, scrisă la cererea califului Harun ar-Rashid (786 – 809 d.Hr.) care cuprindea, potrivit spuselor lui E. Fagnan, „chestiunile puse de către calif, un fel de memoriu privind subiecte de ordin politico-administrativ, începând prin a expune îndatoririle reciproce ale suveranului și ale supușilor”⁴⁷ Deși nu a folosit un plan riguros în expunere, Abu Yusuf rămâne, conform opiniei lui E. Fagnan, adevăratul fondator al școlii hanafite, fiind recunoscut pentru deciziile sale extrem de realiste. Discipolul lui Abu Yusuf, as-Shaybânî (132 a. H. /749 d.Hr. – 189 a. H. /805 d.Hr.), reușește însă să sistematizeze cel mai bine ideile părintelui școlii hanafite, Abu Hanifa, și să alcătuiască primul tratat relativ la problema „siyâr”-ului denumit *Kitâb as-Siyâr al-Kabîr* (*Marea carte a guvernării statelor*). Juristul musulman as-Sarakhsî (400/1009 – 483/1090) motiva alegerea titlului de către autor:

46 J.Schach, Abu Hanifa al-Nu 'man b.Thâbit, în JE.I.-2“, 1960,1,p. 126-128

47 E. Fagnan în introducere la Abou Yousouf Ya'koub, op.cit.y p. XII; autorul precizează încă de la început scopul întreprinderii sale: “Prințul credincioșilor mi-a ceru să-i scriu o carte care să cuprindă toate regulile care trebuie să ghideze perceperea impozitului funciar, a dijmelor, impozitelor și tributurilor [luate inamicului învins], și în care să arăt, să explic și să comentez principiile după care el trebuie să acționeze. Acesta este scopul acestei cărți” (p.I).

„Lucrarea este numită *siyâr* pentru că descrie conduita – sâramusulmanilor în relațiile lor cu infidelii din teritoriul inamic *ṭahl al-harb*), cu cei cu care încheiau tratate *ṭahl al-ahd*), cu cei care beneficiau de *amân* (*musta mini*), cu tributarii *ṭahl ad-dhimma*), cu apostatii (*murtaddun*) care și-au abjurat credința, cu rebelii *ṭahl al-bâgy*)” 4. Atât ideile lui as-Shaybânî, cât și comentariile realizate pe marginea lor în secolul al XI-lea de către as-Sarakhsî, precum și informații referitoare la doctrina războiului și a păcii în

Islam aparținând celebrului Ibn Rusd (Averroes – 1126 – 1198) au fost expuse în lucrarea lui ‘Abdul Hamând A. AbûSulayman.⁴⁸ O altă lucrare aparținând lui as-Shaybânî, considerată și drept cel mai timpuriu text hanafit de către Ya kov Meron⁴⁹, este *Āst*, prezentată de A.D’Emilia în articolul II *khiyar ashshart nel Āst di Shaybani*, publicat în *Scritti di diritto islâmico*, Istituto per l’Oriente, Roma, 1976. Același institut publica în 1990 volumul *Teorie sidle origini del diritto islâmico*, continuând descrierea celor mai semnificative realizări ale școlilor islamice de drept.

Conform schiței lui Ya kov Meron⁵⁰, tratatele de drept au fost sistematizate, reluate, uneori chiar și compilate de reprezentanții școlii postclasice, între care și shafi itul al-Mâwardi (364 a. H. 191A d.Hr. – 450 a. H. / 1058 d.Hr.),

48 ‘AbdulHamîd A. AbûSulaymân, Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought, The International Institute of Islamic Thought Herndon, Virginia, USA, 1414/1993

49 Ya’kov Meron, The Development of the Legal Thought in Hanafit Texts, în „SI”, XXX, 1969, p. 73-75; as-Shaybânî a fost tradus de doi mari specialiști ai dreptului islamic, M. Hamidullah (Muhammad ibn al-Hasan ach-Chaibânî, Le Grand Livre de la Conduite de l’Etat (Kitâb as-Siyar al-Kabîr). Commenté par... as-Sarakhsî. Traduit par M. Hamidullah, Tome I-IV, Editions Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1989-1991) și M. Khadduri (The Islamic Law of Nations. Shâybânî’s Siyar, Translated with an introduction, notes and appendices by M. Khadduri, Baltimore, Maryland, 1966) în franceză, respectiv engleză

50 Ibidem, p. 73-119

autorul lucrării *Kitab al-Ahkam al Sultaniyya* („Statutele guvernării” sau „Constituții politice”), tradusă în 1915 de către E. Fagnan, traducătorul lui Abū Yūsuf, și mai recent, în 1996, de către Wafaa H. Wahba.⁵¹

Pentru lămuriri în privința instituției califatului sau imamatului am folosit „Prolegomenele lui Ibn Khaldun”⁵², traduse în limba franceză și comentate de M. de Slane, apărute în 1934 la Paris.

Capitolul I

Considerații asupra Islamului clasic

1. Geneza unui fenomen

Islamul se naște în Peninsula Arabică a secolului al VII-lea d.Hr., pe un fond istoric preexistent, beneficiind de o poziție geo-strategică deosebită, dacă ne gândim la legăturile Orientului cu Occidentul din acea perioadă, și având toate atuurile unei civilizații noi, originale. Fernand Braudel⁵³ definea civilizația drept „o mentalitate colectivă care dictează atitudini, orientează opțiunile, înrădăcinează prejudecățile, înclină într-o parte sau alta mișcările unei societăți și este rodul unor moșteniri îndepărtate: temeri, credințe, neliniști”. Civilizația islamică se încadrează perfect acestei definiții, cu toate elementele sale de substanță, dar mai ales cu formele proprii de manifestare.

Coordonata fundamentală a întregii sale evoluții istorice de început a fost, după cum s-a afirmat de nenumărate ori în studiile dedicate acestui subiect, expansiunea politică, care s-a sprijinit în permanență pe ideologia islamică a cărei principală componentă a fost religia. Credința nezdruncinată în unicitatea și superioritatea divinității supreme, Allah, dar și, până la un

51 Mawerdi (Aboul-Hasan Ali), *Les Statuts Gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*. Traduction et notes de E. fagnan, Alger, Paris, 1915; reeditată la Paris în 1982; Al- Mawardi: *The Ordinances of Government: Al-Ahkām al-Sultāniyya*, Translated by Wafaa H. Wahba, Garnet Publishing, 1996

52 *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, traduits en français et commentés par M. de Slane, première partie, Paris, 1934

53 Fernand Braudel, *Gramatica civilizațiilor*, vol.I, București, 1995

anumit nivel, în reprezentanții autorității sale terestre, califii, au jucat un rol extrem de important în formarea și consolidarea conștiinței apartenenței la o comunitate cu interese comune și scopuri pragmatice. Numai astfel ne putem explica expansiunea rapidă a fenomenului islamic cu toate dimensiunile sale – religioasă, politică, economică, socială și culturală – din Peninsula Arabică până în Occidentul Europei, Africa de Nord și chiar Extremul Orient.

Încă de la început, modul în care s-a lansat „ofensiva” musulmanilor în zonele din interiorul și exteriorul Peninsulei Arabice, a cunoscut o intensitate diferită, totul fiind subordonat intereselor comunității și ale liderilor săi. Atât cronologia strict evenimentială, cât și trăsăturile specifice fiecărui interval de timp, au determinat fixarea unor denumiri precise fiecărei perioade a istoriei Islamului în parte. Ca orice cronologie, și cea propusă de André Miquel⁵⁴, pe care o supunem în acest moment atenției, este relativă, dar ea are marea calitate de a fixa cel mai fidel încadrarea în timp a civilizației islamice.

Noua religie revelată Profetului Muhammad de către Allah, prin intermediul Îngerului Gebrail (Gabriel în religia creștină), se adresa la începutul secolului al VII-lea d.Hr., după cum afirma Robert Mantran „unei populații care nu era nici păgână în totalitate și nici străină de toate cutumele sociale ale vremii”⁵⁵. Pentru că această populație nu intrase încă în contact cu Islamul, fapt care se va întâmpla imediat după momentul revelației, perioada trăită de ei a fost denumită „perioada ignoranței” sau *djāhilāyya*, în varianta ei arabă, ori mai simplu, „epoca preislamică”. Dar, cum era și firesc, momentul apariției noii religii și perioada sa de cristalizare în plan ideologic și politic a marcat despărțirea definitivă de perioada anterioară – așa-

54 A. Miquel, Islamul și civilizația sa, voi. 1, p. 25-28

55 Robert Mantran, Religion et société musulmane, în „Les régimes politiques arabes”, Paris, 1990, p. 27

numită „a ignoranței” - de la care, însă, nu a uitat să împrumute anumite elemente care, în timp, și-au adus contribuția din plin la nașterea uneia dintre cele mai interesante și valoroase civilizații ale lumii. Începuturile Islamului, adică forma sa clasică de evoluție, încadrată între secolele I-V d.Hr. / VII-XI d.Hr., a purtat denumirea de Islam clasic, reprezentând un adevărat moment de vârf al expansiunii teritoriale arabe, manifestat sub forma unei veritabile „epoci de aur” a civilizației musulmane. Succesul remarcabil al arabilor în răspândirea ideilor religioase și politice ale Islamului - pe cale pașnică sau războinică - a determinat preluarea lui și de către comunități sau state nearabe, interesate în a-și extinde sferele de influență, servindu-se de arma ideologică pusă la dispoziție de moștenirea arabă a Peninsulei Arabice și a Orientului Mijlociu: lupta în numele religiei pentru răspândirea, pretutindeni în lume, a „adevăratei credințe a lui Dumnezeu”, credința musulmană. Astfel, în următoarele opt secole ale istoriei Islamului, V-XII d.Hr. / XI-XVIII d.Hr., destinele acestuia au fost pe rând conduse de diverse elemente politice, printre cele mai semnificative numărându-se turcii selciukizi și turcii otomani. Iată cum, în timp, misiunea decisivă în procesul evolutiv al lumii musulmane a fost lăsată pe seama factorului decisiv zonal, și în scurt timp, regional, mai concret, factorului otoman, care se impunea din ce în ce mai mult și mai rapid în relațiile internaționale. Evoluția internă a statului otoman, cel mai puternic stat islamic al Evului Mediu, evenimentele externe (acțiunea tot mai intensă a statelor occidentale în zonele musulmane pentru deținerea influenței economice sau politice), manifestarea tendinței de independență statală la nivel european și apoi mondial a teritoriilor cucerite de către Înalta Poartă în Occident și Orient în momentul desfășurării expansiunii sale militare, la care se adaugă impactul cu modernismul și mulți alți factori, au cauzat în tot acest timp sciziuni irecuperabile în sânul Islamului în general, de această dată nu numai religioase.

Acestea au provocat distrugerea fragilei unități musulmane în cursul veacurilor XIX-XX d.Hr. / XIII-XIV d.Hr. Prin urmare, din ceea ce fusese cândva un veritabil imperiu islamic, rămăseseră acum fragmente ce-și căutau cu disperare individualitatea în marea lume a contradicțiilor de tot felul. Era de altfel un proces firesc, grăbit de transformările semnificate ale unei lumi aflate în permanentă schimbare la nivel politic și în special de mental.

Situația actuală a statelor islamice, evoluția lor total diferită, dar mai ales complexa problematică pe care o ridică nevoile sociale ale fiecăreia dintre ele, necesită o bună cunoaștere a originilor, a legilor ce au fundamentat Islamul și a viziunii sale de început asupra lumii exterioare, construită în timp și aplicată în spațiu.

Perioada preislamică ne oferă imaginea unei Peninsule Arabice deținătoare a unei poziții geografice extrem de avantajoase, care, deși ne-am fi așteptat să o izoleze de exterior, a făcut-o placă turnantă a comerțului internațional ce conecta Europa la Africa și Asia.⁵⁶ Aceeași perioadă ne introduce într-o lume a contradicțiilor, a diferențelor majore în plan religios, politic, economic și social ce conferă acestui spațiu exotismul și misticismul pe care puține zone ale lumii cunoscute până atunci le aveau. Denumit de către locuitorii săi *Djazărat al - Arab* (Insula arabilor), spațiul la care ne referim se confrunta în această epocă cu un anarhism care îi paralizase evoluția structurală, lăsându-l mult în urma teritoriilor învecinate în privința dezvoltării generale. Nici nu se putea altfel din moment ce în loc să ajute progresului general, exclusivismul arab preislamic nu fusese capabil să apropie comunitățile umane, oferindu-i o conducere comună și de neînălțurat, în mod cert și din această cauză, teritoriul peninsular nu a cunoscut în tot acest timp permanența vreunei stăpâniri străine sau colonizarea cu alte elemente

⁵⁶ Muhammad Hamidullah, Documente sur la diplomatie musulmane a Vepoque du Profet et des Kalifes orthodoxes, I, Paris, 1935, p.13

etnice. Lumea preislamică se confrunta cu diferența tot mai accentuată între regiunile nordice și cele sudice, între „Arabia deșertică” și „Arabia Fericită”⁵⁷, între dinamism și sedentarism. Caracterul contrastant al celor două perimetre geografice și-a pus amprenta îndeosebi asupra modului de organizare a comunităților preislamice, înregistrându-se astfel un decalaj considerabil la nivelul societății prearabe în ansamblu. Se pare că nomadismul și rudimentarismul nordului, pe de o parte, și sedentarismul sudului, pe de altă parte, au marcat pentru multă vreme evoluția ulterioară a istoriei peninsulei, însuși Islamul neputând opera la începuturile existenței sale transformări radicale în fizionomia regiunii. Imediat după căderea Arabiei sudice ca urmare a conflictelor bizantino-sasanide, vestul devenea și el un factor important în zona peninsulară, nemaifiind de atunci înainte un subiect ignorat în discuțiile marilor puteri vecine, Bizanțul și Persia sasanidă, sau chiar în viziunea propriilor locuitori arabi.

O astfel de societate avea la bază tribul, organizat în spiritul a două principii valabile chiar și în lumea islamică, anume patriliniaritatea și primogenitura, consfințite de întreaga comunitate (precedentă *ummei* – comunitatea islamică – de mai târziu) pusă sub ocrotirea, sau, mai bine zis, autoritatea unui *sayyid* ales prin consens unanim de către membrii aceleiași comunități. Nu este aici momentul să-l considerăm pe acest „lider” preislamic ca fiind un precursor al califului arab, mai ales că puterile sale se limitau la acordarea de sfaturi în diverse probleme ridicate de comunitate ori la simplul rol de „ghid” al acesteia, neavând nici măcar ultimul cuvânt în privința declanșării

⁵⁷ e referim la „Arabia deșertică”, zona centrală, platoul Nedjd format din deșertul Nafud (la nord- 70.000 km²) și deșertul Rub’al-khali (la sud -50.000 km²), zona ce dispunea de mici oaze locuite de evrei și creștini, cum ar fi: Nadjran, Yathrib, Fadak, Khaybar, Madâyn ʿalîh, Tabuk. „Arabia Fericită” era constituită din Yemen („Țara de la miazăzi”), Hadramawt, Zufar, Oman, Hedjar și Hedjaz, situat la vest, de-a lungul Mării Roșii, având la poale câmpia Tihama („lumea semitică”)

raidurilor militare atât de necesare asigurării traiului zilnic al membrilor triburilor arabe preislamice. Marile decizii erau luate de către adunarea întregii comunități, unde un rol deosebit revenea bătrânilor înțelepți, aspect care a rămas în funcțiune și în perioada islamică, unde chiar dacă autoritatea capătă cu totul alte valențe, a existat întotdeauna un mare respect pentru opinia acestora. Respectând legile democratice ale alegerii liderului de trib, ale consensului unanim în materie de probleme de interes comun, ale ospitalității și protecției minorității neputincioase, ale legăturilor de sânge, ale solidarității și cooperării, tribul ne apare drept o structură socială solidă a vremii iar legăturile intertribale drept un etalon în funcție de care se poate analiza orice aspect pe care îl presupune evoluția acestuia. În lucrarea sa *Muhammad and the Conquests of Islam*, din 1968, Francesco Gabrieli afirma că „legătura tribală, singura structură socială solidă și acceptată de către mediul respectiv, aflat la acel nivel de evoluție, este esența, simbolul condițiilor primitive de viață din Arabia în secolele ce i-au precedat lui Muhammad”.⁵⁸ Afirmatia era perfect valabilă în condițiile în care, deși s-au înregistrat forme de organizare politică pe teritoriul peninsulei, ele au avut un pregnant caracter tribal, motiv pentru care nici nu au supraviețuit vreme îndelungată.

În acest cadru se înscrie evoluția celor două grupuri sociale caracteristice spațiului preislamic, complet diferite unul de celălalt prin structura și funcționalitatea lor, și anume beduinii nomazi, locuitori ai nordului și centrului Arabiei, și comercianții, locuitori ai sudului și vestului peninsulei. Modul în care ei au receptat noua religie subliniază și mai tare diferența de mentalitate caracteristică fiecărui grup în parte, a cărei constanță nu ne miră prea mult. Prin urmare, vom constata că o notă caracteristică a atitudinii manifestate de ei față de Islam,

⁵⁸În virtutea dezvoltării intereselor materiale comune, a apărut un sentiment de unitate, în timp ce legăturile de sânge au slăbit vizibil.⁴⁴ (Robert Mantran, *Religion et société musulmane*, p. 28)

antagonismul: dacă beduinii au primit cu bunăvoință noua religie și au încercat să preia și să pună în practică preceptele sale, comercianții au manifestat, din contră, o mare reținere, ba chiar aversiune față de tot ceea ce promova aceasta. Peninsularii sedentari erau conștienți de avantajele obținute de pe urma comerțului întreprins cu zonele învecinate, avansate din punct de vedere social și politic, chiar dacă acesta nu era unul de mare anvergură, și extrem de convinși de eventuala pierdere a poziției câștigate de ei în timp, odată cu schimbarea definitivă a modului lor de viață, presupus de adoptarea normelor noilor cuceritori. Dimpotrivă, înapoiții oameni ai stepei, beduinii (cuvântul beduin provine din arabul *badiya*, care înseamnă stepă) au primit noua religie cu brațele deschise, poate și pentru că le permitea continuarea aceluiași stil de viață cu care erau obișnuiți și în care libertatea de mișcare nu ocupa doar un rol extrem de important, ci reprezenta un mod de viață. Concretizată prin seriile nesfârșite de atacuri asupra „dușmanilor” tribului, numite *ghazwa* Crazii), această libertate era extrem de profitabilă pentru întreaga comunitate, asigurând condiții normale de existență (hrana și tot ceea ce decurgea dintr-o pradă de război) și alimentând în mod permanent dorința de câștig⁵⁹.

Mobilitatea societății preislamice era conferită și de traficul comercial din zonă care, deși se desfășura cu ajutorul caravelor, nu înceta să surprindă prin ritmicitate, dar mai ales prin calitate, urmând, de altfel, linia tradițională a desfășurării, într-o perioadă anterioară, a comerțului roman ori sasanid în Peninsula Arabică. Celebritatea comerțului cu parfumuri aflat în mâinile negustorilor din sud, a atras pe rând atenția romanilor și, ulterior, a persanilor și a etiopienilor, care au încercat să-l controleze, declanșând o serie de acțiuni militare a căror

59 Robert Mantran, *Expansion de l' Islam*, în „Encyclopaedia Universalis”44, Paris, 1990, p. 647; Idem, *L'expansion musulmane (VUe-XIe siècles)*, Paris, 1969, p. 69

consecință nu a fost însă favorabilă atacatorilor.

Eșecul ridică totuși un mare semn de întrebare, mai ales în condițiile în care forțele armate implicate în conflict erau departe de a fi în echilibru. Cu ajutorul informațiilor furnizate de Coran, care face dese referiri la comerțul preislamic, ne putem imagina o peninsulă care permite, în limita posibilităților ei geografice, desfășurarea unei vii activități economice. De altfel, așa cum preciza și F. Braudel, este imposibil să vorbim despre societatea preislamică fără a aminti „deplasarea caravanelor de-a lungul vastelor sale <mări fără ape>, deșerturi și stepe întinse”⁶⁰. Importanța deosebită a comerțului în viața locuitorilor sudului și centrului peninsulei, reiese și din ridicarea orașelor comerciale care întrețineau relații permanente cu regiuni mai mult sau mai puțin îndepărtate. Meca, construită de negustori, avea, spre exemplu, contacte permanente cu Siria bizantină și Irak, la fel ca și cu oazele evreiești Ta'if și Yathrib (viitorul oraș Medina), recunoscute drept centre comerciale de lungă distanță. Aceștia le secondau alte mici așezări cum ar fi Tabuk, Yanbu, Nadiran, locuite de creștini și evrei, care împreună cu regate ca Ma'in, Saba, Qataban, Hadramawt, a căror însemnătate în comerțul zonal a cântărit mult, și nu de puține ori chiar decisiv în procesul evoluției lor firești, au completat fizionomia comercială a spațiului peninsular. De exemplu, pentru regatul Sabeenilor situat în sudul peninsulei, înflorirea economică înregistrată în secolul al IV-lea d.Hr., datorată în mod cu totul excepțional factorului roman ce acționa în zonă, a încetat brusc odată cu declinul puterii romane, lovitură care s-a dovedit în cele din urmă fatală pentru destinul acestei mici formațiuni.⁶¹ Aceeași soartă a împărțit-o și Yemenul, intrat în sfera de influență persană. Prăbușirea economică și implicit politică a acestor regate a avut drept consecință imediată deplasarea populației lor dinspre sud spre nord, implicând

60 F.Braudel, op.cit., vol. I, p. 45

61 R. Mantran, op.cit, p. 63

în același timp transformarea Hedjaz-ului (nord-vestul Peninsulei arabice) în unicul punct de legătură a drumurilor comerciale care puneau în contact Europa cu Orientul Mijlociu și îndepărtat.⁶²

Societatea preislamică cu toate moștenirile ei antice poate fi considerată așadar drept o intermediară între marile arii culturale ale lumii vechi: Europa, Extremul Orient și Africa de Nord, fapt ce l-a determinat pe Alfred Weber să creadă că Islamul, adică urmașul de drept al acestui spațiu, nu este altceva decât „o civilizație derivată, de gradul doi, edificată pe tuful civilizației pestrițe și foarte vii care a precedat-o în Orientul Apropiat”⁶³. Se pare însă că tocmai dorința marilor forțe ale vremii, Imperiul Bizantin și Imperiul sasanid, de a menține în permanență, dacă e posibil, influența exercitată în plan politic, dar și religios, prima în Mediterana orientală, iar cea de-a doua în Mesopotamia și Iran, nu a dus decât la conflicte fără rezultate concrete. Regatele preislamice din sudul Arabiei, al Saabeenilor și al Himiariților, precum și cel din nordul Yemenului, au stat pentru secole sub influența bizantină sau persană. Regatul Lakhmizilor și al Ghassanizilor, apărute în secolul al IV-lea, respectiv al VI-lea, îndeplineau, de exemplu, rolul de apărători ai Bizanțului într-o zonă în care se încerca păstrarea influenței politice și a siguranței militare.

Cât privește bazele preislamice ale legislației musulmane de mai târziu, Joseph Schacht remarca în capitolul dedicat acestui subiect din lucrarea sa *An Introduction to Islamic Law* faptul că legile perioadei respective nu erau atât de rudimentare cum ne-am imagina. O sursă deosebit de prețioasă în acest sens este Coranul, în care identificăm un bogat vocabular juridic comercial, dar și termeni referitori la dreptul familiei, la chestiuni legate de problema moștenirii ori legea penală. Același autor afirma că aceste prevederi juridice, aflate la

62 M. Hammidulah, op.cit., I, p. 13; A.Miquel, op.cit., I, p. 52

63 A. Weber, apud F. Braudel, op.cit., p. 78

un nivel de primitivism vizibil, caracteristic organizării tribale, nu erau sistematizate într-un cod de legi propriu-zis, întrucât „absența unei autorități politice organizate în societatea arabă (a Peninsulei Arabe, **n.n.**), beduină ori sedentară, a implicat absența unui sistem juridic organizat”¹³ Și totuși, chiar dacă „legea nescrisă” a tribului se aplică de câte ori era necesar, influența exercitată de Siria sau Irak asupra societății preislamice s-a observat în practica vremii și în modul de redactare a documentelor cu caracter juridic din această perioadă. Prin urmare, sudul Arabiei a cunoscut o societate evoluată spre deosebire de cea nordică, iar instituțiile legale de aici, precum și ansamblul elementelor de civilizație o dovedesc cu prisosință. Totuși, nu putem ignora complet marile moșteniri beduine ale legii islamice de mai târziu. Cultul pentru familie și strămoși, simțul onoarei, sentimentul solidarității de trib, sacralitatea ospitalității, mândria originilor, individualismul, respectul față de legile nescrise ale comunității în care trăiesc, constituie numai o parte din moștenirea așa-numiților sălbatici beduini, fiind așezată la mare cinste de către înșiși arabii convertiți la Islam. Mai mult, raziile lor militare de recunoaștere și jaf (*ghazwa*) au fost convertite de către adepții lui Muhammad în celebrele lupte de cucerire purtate în scopul nobil al răspândirii Islamului, *djihād*-ul. De data aceasta, răspândirea Islamului politic și religios înlocuia spiritul aventurier beduin cu acela al datoriei sfinte a respectării prescripțiilor⁶⁴

coranice, înlăturând atmosfera anarhică cu una a păcii islamice (*Pax Islamică*) propovăduită de înșiși conducătorii comunității musulmane întemeiată de Profet. În spatele a ceea ce se dorea a fi o transformare structurală a societății preislamice se afla însă nu doar fervoarea religioasă, ci și dorința de cucerire. Prin urmare, scopul principal, metodele și mijloacele erau aceleași, în vreme ce substratul motivațional și viziunea de ansamblu

căpătau alte dimensiuni, total diferite de perioada anterioară.

„În ciuda acestui mediu și în condițiile rudimentare ale vieții sociale și economice, existența neamului arab în forma sa preislamică s-a cristalizat pentru secole: păstori și călăreți, mercenari plătiți de statele mai mari ori luptători de gherilă sau prădători pentru propriul lor beneficiu sau pentru binele tribului; negustori, ghizi de caravane, sau mai rar, în zone speciale, fermieri sau meșteșugari. Cu această viață materială săracă, pe care Islamul nu a schimbat-o prea mult în interiorul Peninsulei, a existat o viață spirituală care a fost la fel de săracă și de rudimentară, dar ale cărei trăsături, de o veritabilă expresie artistică, au fost transmise cu o forță excepțională”, scria Francesco Gabrieli⁶⁵.

Scindată din punct de vedere politic, cu o structură socială de o configurație aparte și inegal dezvoltată economic, Peninsula Arabică își păstra particularismul și în plan religios. Putem afirma că majoritatea arabă era politeistă, însă politeismul ei era mai degrabă unul combinat cu elemente împrumutate din fetișism sau din animalism. Pe lângă zeitățile divinizate, triburile adorau diverse obiecte de cult precum pietrele sfinte, copacii și plantele în general, unele animale, cărora, în cadrul unor ceremonialuri speciale, le acordau toată considerația. Diversitatea divinităților situate la loc de cinste în mentalul colectiv era aici o dovadă a libertății religioase, dar mai ales a rămânerii în urmă a civilizației în ansamblu. Poate că nu ar trebui exclusă nici posibilitatea ca, la acest nivel, comunitățile tribale arabe să nu acorde neapărat religiei un rol primordial în viața lor cotidiană. A influențat însă lipsa unității religioase procesul constituirii statului arab în perioada sa preislamică, sau dimpotrivă, inconsistența și oarecum confuzia la nivel de structură politică a afectat unitatea religioasă? Legătura solidă dintre religie și stat imediat după apariția lui Muhammad ca Profet în lumea

65 Francesco Gabrieli, op. cit., p. 37

arabă ne face să credem că cele două segmente ale societății arabe s-au aflat într-o strânsă conexiune și că nefuncționarea lor complementară a afectat în mod definitiv și cu consecințe negative bunul mers al societății în general. Cu timpul, cultele naturaliste s-au transformat în culte ale divinităților, cele mai multe de sorginte astrală, cum a fost triada feminină Manat (zeița sorții și a morții), al-Lat (zeița soarelui, amintită de Herodot sub numele de „Alilat”), al-’Uzza (în traducere, Cea Mai Înaltă sau Puternică, personificând planeta Venus), adorate la Meca drept ficele lui Allah, zeitatea supremă a panteonului arab. Puteri supranaturale le erau atribuite și *djin*ilor, spirite bune sau rele, cu rol de intermediari între om și divinitate. Se pare că Arabia preislamică a cunoscut, în rândul locuitorilor săi arabi, conceptul de monoteism, conform căruia ar exista o singură divinitate supremă, superioară tuturor celorlalte divinități, și care purta denumirea de Allah. Din păcate, informațiile insuficiente de care dispunem ne fac să ne întrebăm dacă putem vorbi de existența în Peninsula a monoteismului, politeismului sau henoteismului (forma primitivă de religie prin care se trece de la politeism la monoteism, una din vechile divinități politeiste adorate devenind principalul obiect de cult). Care ar fi cea mai potrivită expresie pentru a descrie ceea ce însăși poezia, una din sursele preislamice arabe, amintește nu de puține ori: „Slăviți-l doar pe acela ce v-a creat; la cei ce au alt drum, le spuneți: e între voi un stei”; „N-ador zeița Uzza, nici ficele-i nu-mi plac. / Cu tribul Banu ’Amr, cu zei mulți, nu mă-mpac. / Am părăsit și cultul lui Hanbal, zeu pe care / de când eram copil mi l-am crezut ortac. / Destinul mă uimește întruna: nopți și zile / ne dau învățături, și-apoi ne vin de hac.”; „Rușinea voi spăla-o cu sabia, chiar dacă / ar fi să mă lovească apoi Allah, drept jude”⁶⁶. Ritualurile se desfășurau în sacruare prevăzute cu

66 înțelepciunea arabă în poezia și proza secolelor V-XTV, antologie, studii introductive, traducere, note și comentarii, indice de nume proprii de Grete Tarder, București, 1988, p. 49-50, 63

o zonă sacră numită *haram*, noțiune care se va transmite și religiei musulmane mai târziu, ca și practicarea de sacrificii sau oferirea ofrandelor votive, precum și pelerinajele la locurile sacre, înconjurul acestora ori aruncarea cu pietre în diavol. Datorită poziției sale geografice deosebite, pe ruta caravanieră cea mai frecventată care lega vestul de sud și de alte regiuni, Meca a fost centrul religios al Peninsulei, locul unde s-a construit un mare sanctuar, care adăpostea peste 360 de divinități arabe și templul Ka'ba. Conform tradiției, Allah ar fi acordat ajutor lui Agar, soția lui Ibrahim, și fiului său Ismail, lângă Meca, oferindu-le apa din râul Zemzem care până în prezent constituie unul din locurile de pelerinaj ale musulmanilor de astăzi, ca urmare a preluării acestei tradiții de către adepții religiei islamice în secolul al VII-lea d.Hr. Tot tradiția atribuie Ka'ahei mai multe reconstrucții, una dintre ele aparținând lui Ibrahim, tatăl lui Ismail, care ar fi sigilat și Piatra Neagră în interiorul templului⁶⁷. Prin urmare, templul și sanctuarul erau extrem de importante în societatea preislamică, iar acela care le proteja, în cazul de față tribul Quraysiților, era deținătorul unei mari autorități religioase și politice în cadrul comunității, fapt rămas valabil și la începuturile Islamului. Kuraysiții erau simbolul prosperității arabe, bogăția lor fiind foarte bine cunoscută în epocă. Începând ca negustori care controlau traficul caravanier desfășurat prin Meca, punct important în axa comercială ce lega Siria de Yemen, ei și-au continuat activitatea ca protectori ai sanctuarului Ka'ahei, asigurând paza și securitatea tuturor acelor ce soseau în pelerinaj la locurile sfinte ale Arabiei. Deși transformat în centrul cel mai venerat al Islamului, sanctuarul și îndeosebi protectorii săi și-au păstrat același rol privilegiat în viața religioasă a zonei peninsulare, ba mai mult, importanța lor a crescut față de perioada

67 Robert Mantran, *Religion et société musulmane*, p. 27-28, vezi în mod special Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol.3, Chișinău, 1994, p. 69-91

djāhilyyei. S-a ajuns până într-acolo încât majoritatea școlilor juridice ale Islamului să ceară ca imamul (conducătorul religios al comunității musulmane) să fie de origine qurayșită. Specialiștii din domeniul islamologiei cred că manifestările religioase ale meccanilor din această perioadă se apropie foarte mult de ceea ce numim în prezent henoteism, sau chiar monoteism. Realitatea însă lasă să se întrevadă trecerea treptată de la henoteism la monoteism, fapt care explică și succesul deosebit pe care l-a înregistrat noua religie propovăduită de Muhammad în spațiul arab. Credința în aceeași divinitate unică, Allah, și exterminarea tuturor celorlalte credințe primitive politeiste, a motivat pe unii henoteiști să accepte destul de ușor această schimbare, în vreme ce, dimpotrivă, pe alții i-a învrăznit și îndreptat către acțiuni războinice. Era un lucru cert acela că succesul Profetului nu era întâmplător, deși el s-a produs destul de târziu (după opt ani de la momentul fugii din Meca, în 630 d.Hr.), producându-se pe fondul inexistenței unei ordini sociale solide datorată pendulării locuitorilor între două lumi total diferite: cea nomadă și cea sedentară. Ignorarea acestei breșe structurale a lumii arabe preislamice ar fi putut ridica mari probleme Profetului în momentul declanșării acțiunii sale politico-religioase. Dar lumea arabă nu avea încă conștiința apartenenței de neam și religie, ci doar pe aceea a limbii, vizibil diferită de celelalte limbi semitice, și aceasta nu la nivel de mase, ci doar de elite. Arabii îi datorează în exclusivitate Islamului imensul câștig al conștientizării apartenenței la același neam și la aceeași religie, fapt ce a dus la formarea treptată a ideii și imaginii de superioritate în fața celorlalte neamuri și sisteme religioase. Doctrina religioasă, elementul-cheie al expansionismului islamic, își făcea astfel datoria spre folosul întregii comunități musulmane, și mai târziu, a statului arab, indiferent de preferințele religioase ale conducătorului său, nevoit să tempereze uneori pornirile belicoase ale adepților diferitelor curente islamice.

Folosită ca fundament ideologic pentru programul politic al califilor, doctrina nu va fi nicicând ignorată, deși fiecare lider în parte îi va acorda atenție într-o măsură diferită. Din acel moment religia va servi în mod fidel interesele statului și pe cele ale locuitorilor săi.

Avem deci în fața noastră, în așa-numita „perioadă a ignoranței”, o religie primitivă, aflată la granițele a trei concepte: monoteism (sistem religios care recunoaște existența unei singure divinități), politeism (religie care recunoaște existența mai multor divinități, înzestrându-le cu puteri supranaturale și respectându-le aproximativ în aceeași măsură) și henoteism (religie primitivă aflată la granița dintre politeism și monoteism, care are drept principal obiect de cult pe una din multele divinități adorate), practicat în mod curent de către locuitorii sudului Peninsulei, dar la un nivel mult mai scăzut de către nordicii arabi. Ca orice formă primitivă, și aceasta a cedat foarte ușor și extrem de rapid în fața valului islamic, care mai păstrează și astăzi semnele acelei epoci, ușor de recunoscut în practica contemporană: ritualul jertfei, adorarea răului Zemzem, aruncarea cu pietre în diavol, credința în Piatra Neagră și în sanctuarul care o adăpostește și care și-a menținut rolul de cel mai mare loc de pelerinaj al musulmanilor, și bineînțeles, credința în Allah, divinitatea preislamică a arabilor. Dacă am include acest tip de religie – religia arabă preislamică – în categoria celor monoteiste, am putea afirma fără teamă că monoteismul preislamic a fost factorul care a facilitat în mare măsură receptarea noii religii a Peninsulei secolului al VII-lea d.Hr. și că datorită lui, aceasta a fost capabilă să confere cu timpul, unui spațiu imens, unitate religioasă, politică, economică și culturală, moștenind toată încărcătura antică spre avantajul ei.

Dincolo de păgânismul Arabiei se poate vorbi de monoteismul său veritabil, ca urmare a existenței aici de secole a unor comunități sedentare de evrei și creștini. Stabiliți în Yemen și Hedjaz, adică în sudul și sud-vestul

Peninsulei, evreii au avut chiar norocul ca religia lor să devină la un moment dat religia oficială a statului Himyarit spre finalul său, dar și să conviețuiască în condiții normale în colonii cum au fost cele din nordul Hedjaz-ului: Fadak, Khaybar sau Wadi l-Qura. Agricultori sau meșteșugari, ei s-au remarcat prin nivelul ridicat de trai și prin organizarea deosebită a comunității lor, atrăgându-și, în perioada de început a Islamului, simpatia Profetului Muhammad, care s-a inspirat din tradiția lor nu numai în privința religiei, ci și a regulilor vieții lor cotidiene. O altă sursă de inspirație a fost religia creștină, răspândită în primele secole după Christos de către misionarii monofiziți și nestorieni, printre locuitorii Siriei și membrii triburilor Taghlib, Kalb, Tanukh, Hanifa, și ai statelor Ghassanizilor din Siria (monofiziți creștini*, dependenți de Bizanț) și al Lakhmizilor din Hira (nestorieni creștini", dependenți de sasanizii din Persia). Creștinismul a devenit spre sfârșitul dinastiei Ghassanide religie oficială, așa cum se întâmplase și în cazul iudaismului, ajuns și el religie oficială în statul Himyarit.⁶⁸

Lectura atentă a Coranului și studierea filosofiei islamice, care fac numeroase trimiteri la creștinism și iudaism, sunt dovezi ale felului în care musulmanii nu numai că au preluat elemente de etică și spiritualitate caracteristice celor două religii, dar au și înțeles esența acestora, punându-le în practică în măsura în care răspundeau cerințelor Islamului. Nu de puține ori musulmanii au reclamat această moștenire spirituală care îi onora în mod special. Din nefericire, atitudinea inițială de înțelegere și toleranță a musulmanilor pentru evrei și creștini s-a convertit, în timp, în una de intoleranță, manifestată prin acte de aversiune și chiar prin alungarea evreilor și a

68*

Adepții doctrinei creștine care susține existența unei singure naturi a lui Iisus Christos rezultată din contopirea celor două laturi ale sale: divină și umană.

Adepții doctrinei creștine elaborată de Nestorie (381-452), patriarh de Constantinopol în 428, ce susținea ideea că Iisus Christos este un om perfect, purtător de Dumnezeu, dar nu Dumnezeu- om.

creștinilor din spațiul arab. Posibilitatea alegerii între convertire și plata *djiziei* ori a *kharadj-ului* (tributul plătit de către toți supușii nemusulmani ai statului arab numiți *dhimmi*, sub forma unor sume de bani sau a unor produse specifice), oferită la început adeptilor celor două religii de către musulmani, a fost exclusă din programul califilor (conducătorii statului arab) în scurt timp. Era un semn că Peninsula Arabică își cerea dreptul de a fi în totalitate arabă, dar mai ales musulmană, așa cum revendica însăși denumirea sa în limba arabă.

În condițiile diferențelor pregnante dintre sud și nord în privința organizării sociale, politice și cultural-religioase, a unei mentalități deja conturate și a conștiinței de trib, „societatea” peninsulară a fost pentru Profetul Muhammad o provocare deosebit de mare și extrem de riscantă, care a luat forma unei permanente lupte pentru impunerea mesajului său religios. Evoluția generală a Islamului clasic cu toate realizările și eșecurile sale, este o dovadă clară a modului în care Muhammad a făcut față acestei provocări, făcând din Islam una din cele mai mari religii ale lumii. Din păcate, puținătatea știrilor contemporane cu privire la activitatea Profetului, dar mai ales autenticitatea lor greu de demonstrat, fac acest demers destul de dificil și deosebit de precaut. Alunecarea istoricului către variante neconforme adevărului istoric poate compromite întreaga cercetare, așa încât, acolo unde baza documentară nu este destul de convingătoare, aprecierea are doar un rol de semnalare a faptelor, fără a i se acorda un credit deplin. Această problemă apare în special în cazul izvoarelor târzii care consemnează mărturii ale unui trecut mult prea îndepărtat. Interpretarea dată de specialiștii istoriei Islamului trebuie să ia în calcul și acest aspect, încercând să fie cât mai obiectivă, distanțându-se de controversele timpului. Nu de puține ori critica evenimentelor ce țin de evoluția politică și religioasă a spațiului arab, prin partinismul ei, a ridicat mari semne de întrebare în lumea științifică.

2. Începuturile Islamului

Ca oricărei alte mari mișcări religioase a istoriei, și Islamului i-a trebuit timp pentru a se impune și pentru a clădi pe ruinele vechilor structuri „noua eră de fraternitate universală”, după cum aprecia un cunoscut islamist, M. Hamidullah.⁶⁹ S-a discutat mult despre conceptul de „religie politică” aplicat începuturilor istorice ale Islamului și credem că formula găsită de Snouck-Hurgronje, unul din specialiștii săi, este cea mai apropiată de realitățile vremii. Islamul, afirma el, „și-a făcut apariția în lume ca o religie politică și-și datorează semnificația universală alianței dintre cele două principii teoretice incompatibile, religia și politica”. Hichem Djaât găsea această „alianță” ca fiind „o sinteză cu un succes excepțional”, considerând că „Islamul este o religie adevărată, având un crez, cod și cult; califatul a fost un veritabil stat și, ulterior, un veritabil imperiu. Dar aranjamentele excepționale nu pot deveni structuri permanente, motiv pentru care Islamul a supraviețuit ca religie iar Imperiul s-a prăbușit rapid, Islamul extinzându-se peste ruinele Imperiului”. Nu este cazul acum să analizăm care din cele două elemente, religia sau politica, a predominat, ci să ne explicăm cum și când s-a produs transformarea Islamului dintr-o religie regională, într-una cu caracter universal, și care au fost bazele ce i-au asigurat succesul evoluției? A fost Islamul o religie prozelită care a cuprins într-un mod rapid Orientul Mijlociu, Africa de Nord și Peninsula Iberică, așa cum credea Immanuel Wallerstein?⁷⁰

Tradiția istorică i-a atribuit meccanului Muhammad rolul de fondator al religiei musulmane, de inițiator al primului stat arab și de creator al noului stil de viață peninsular. Bulversarea și substituirea ordinii anterioare cu una nouă, scoaterea teritoriilor arabe de sub influențele bizantină (regiunile nordice până în Egipt și Abisinia) ori sasanidă (Bahrein, Uman, Yemen, Adan) ca urmare a

69 M.Hamidullah, op. cit., p. 13

70 I. Wallerstein, ort. cit., p. 110

strălucitei acțiuni de persuasiune politico-religioasă a Profetului, au fost tot atâția pași către construirea unei lumi noi, total diferită de vechea configurație religioasă și politică a Peninsulei Arabice.⁷¹

De origine arabă, cuvântul *islam* provine din a patra formă verbală a rădăcinii *sim9* prin *aslama* înțelegându-se acțiunea de a se supune Perfect încadrabil triadei „*islam, iman* (lb. ar., credință), *insan* (lb. ar., virtute, frumusețe spirituală)”, termenul se traduce prin supunere ori abandonare totală divinității, voii și Legii sale, deși nu puține au fost discuțiile asupra sensurilor diverse ale acestuia.⁷² Prin urmare, întreaga societate musulmană, pusă sub semnul supunerii față de divinitatea unică, Allah, acorda o atenție capitală religiosului, găsindu-și în acesta însăși rațiunea de a exista. Argumentele simt oferite chiar de principiile care stăteau la baza organizării sale, și anume preceptele teologice islamice cuprinse în Ku Inn (în traducere din lb.ar., recitare), cartea sfântă a musulmanilor, Sunna („Tradiția.”), și în cei „cinci stâlpi ai credinței (arfaar/i)”.⁷³ Frecvența folosirii termenului *islam*

71 M.A.Shaban, Islamic History. A New Interpretation A.D. 600-750 (A.H.132), voi. 1-2, Cambridge, 1976, p. 15; Schimbările petrecute în lumea arabă ca urmare a acțiunilor Profetului au fost remarcate și de Inammullah Khan: „Care a fost poziția lumii când Muhammad și-a început Misiunea? Existau în acel moment două puteri mondiale rivalizând între ele, bizantinii și persanii. În Peninsula Arabică, Siria era colonia bizantinilor, iar Irak și Yemen se aflau sub protecția Imperiului Persan. Triburile deșertice erau afundate în neștiință și ignoranță și trăiau o viață primitivă, în care clasa preotească a Quraișytilor, protectori ale celor 360 de zeități venerate de diferite triburi, exploata beduinii nomazi. În timpul a douăzeci de ani Profetul Sfânt a realizat o adevărată revoluție în Arabia. Toți oamenii au devenit o națiune, credincioasă unui singur Allah, având credința într-o frăție umană și bucurându-se de justiția socială a celei mai desăvârșite ordini”.

(Inammullah Khan, Islam in the Contemporary World., în „God and Man in Contemporary Islamic Thought”, ed. Charles Malik, Beirut, 1972, p. 68)

72 A. Morabia, op.cit., p.307; Louis Gardet, Islam, în „El-I”, IV, 1978, p. 179; Jjomier, La religion, în „Encyclopaedia Universalis”, voi. 12,1990, p. 680-682

73 Dimitrie Cantemir vedea în cei cinci stâlpi ai credinței islamice

este apreciabilă, întrucât îl identificăm atât în Coran, cât și în expresii târzii din domeniul juridic, cum ar fi *dar al-Islam* Clasa Islamului) ori *bilad al - Islam* Căările Islamului).

În articolul său numit *Islam*, islamistul francez Louis Gardet a surprins varietatea nuanțelor pe care le poate căpăta acest termen în diverse contexte lingvistice.⁷⁴ Iată, spre exemplu, lectura Coranului oferă cititorului posibilitatea de a sesiza atât valoarea sa interioară (sura VI/125: „Allah... îi deschide pieptul pentru *Islam* Necredinciosului, n.n. >”; sura LXI/7: „... când Necredinciosul, n.n. este chemat la *Islam*”; sura XXXIX/23: „... Oare acela căruia i-a deschis Allah pieptul pentru *Islam* și care are lumina de la Domnul său...”), calitatea de religie (sura III/17: „Credința adevărată înaintea lui Allah este *Islamul*”), cât și rolul său combatant (sura IX/74: „O, profetule, luptă-te împotriva necredincioșilor și a fățarnicilor și fii crud cu ei...”⁷⁵ Muhammad însuși afirma, conform Sunnei⁷⁶, că Islamul însemna, de fapt, „a adora pe Allah fără a-i asocia nimic, practicând rugăciunea (*salat*), plătind *zakâtul* (pomana) și ținând postul (*ramadan*).

Același interes pentru descifrarea semnificației

veritabile „condiții ale religiei” a căror nerespectare conduc chiar la abjurarea religiei; aceștia sunt: profesiunea de credință (,sahada), rugăciunea (salat), postul (sawm), pelerinajul (hadj) și pomana (sadaqa; zakat). (vezi Dimitrie Cantemir, Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane, București, 1977, p. 250)

74 L.Gardet, islam, în „El-I”, IV, p. 179-182

75 vezi Coran, ed. Isopescu, p. 140, 445, 367, 81, 178; în varianta „soumission” în Le Corant Traduction intégrale et notes de Muhammad Hamidullah, Islamic Republic of Iran, 1404 A.H./ 1984 A.D., p. 94, 372, 307, 36, 130

76 M.D’Ohsson identifica, în lucrarea sa fundamentală, Tableau générale de l’Empire Ottomane, vol. I, Paris, 1788, următoarele trei componente ale Sunnei: 1. cuvintele, sfaturile, legile orale ale Profetului; 2. acțiunile practice inițiate de către el; 3. pozițiile luate față de faptele conreligionarilor săi ce trebuiau să corespundă legilor și doctrinei islamice. Aceste componente au fost redată prin termenii: cawl, jyl și takrir.

acestui termen l-au manifestat și învățații arabi care au acceptat cele două valențe ale Islamului, receptat cu sensul de credință interioară și de manifestare exterioară a credinței prin îndeplinirea conformă a tuturor preceptelor religioase. Ibn Hanbal, fondatorul școlii hanbalite de drept islamic, scria, spre exemplu, în lucrarea sa *Musnad* că „Islamul este exterior, dar credința aparține inimii”. Și totuși, folosirea nepotrivită, în contexte total eronate, a termenilor constitutivi ai triadei pomenite anterior, a dus la greșeli flagrante, atribuite chiar prestigioaselor școli religioase sunnite ce practicau cel mai tradițional Islam din imperiu, conform cărora nu existau diferențe de sens între *islam*, *iman* ori *insan*. Așa s-a ajuns ca mu’taziliții și hanafiții (reprezentanții unor curente de gândire din statul islamic) să pledeze pentru sinonimia dintre *iman* (Credință) și *islam*, noțiuni total diferite, cei din urmă reconsiderându-și poziția abia în secolul al X-lea d.Hr. / IV d.Hr. De cealaltă parte, se situau hanbaliții, shafi iții și ash’ariții care acceptau diferența de sens, dar care alunecau în extrema forțării etimologice a semnificațiilor celor trei termeni, atribuindu-le sensurile altor cuvinte din vocabularul limbii arabe. În același secol IV d.Hr. / X d.Hr., hanbalitul Ibn Batta credea că, de fapt, Islamul ar fi trebuit să aibă același sens cu comunitatea religioasă (*milla*), pentru ca adeziunea la credința musulmană (*tasdik*) să fie definită cu termenul *iman*⁷⁷

Din fericire, controversalele de natură religioasă dintre principalele școli islamice de drept nu au împiedicat în niciun fel răspândirea în Europa a accepțiunii generalizate a cuvântului *islam*, prin care se înțelegea ansamblul populațiilor și statelor adevrate ale credinței musulmane, accepțiune analogă termenului arab modern *Islam*. Repetatele studii dedicate semnificației acestui foarte vehiculat termen au ajuns la concluzia împărtășită și de cercetătorul american Wilfrid Cantwell Smith⁷⁸, căreia ne

77 L.Gardet, *arfcif*, p. 179-180

78 Wilfrid Cantwell Smith, *The Meaning and the End of Religion*, New

aliniem și noi, și anume că prin *Islam* „înțelegem pe de o parte, supunerea personală lui Allah, iar pe de altă parte, comunitatea islamică ideală ce ar trebui să urmeze întocmai recomandările și legile musulmane”.

După cum am amintit pe parcursul lucrării, celebritatea Islamului în interiorul Peninsulei Arabice se datorează lui Muhammad, arab născut la Meca și membru al tribului Banu Hașim, cu o activitate comercială destul de modestă într-o Meca înfloritoare din punct de vedere economic. Se pare că, potrivit cronicilor timpului, Muhammad a avut mult de suferit de pe urma situației sale materiale modeste, pe care a depășit-o doar grație căsătoriei cu bogata văduvă Khadâdja. Dar negustorului sărac, orfan de ambii părinți, crescut de unchiul său Abu Tălib, aflat în imposibilitatea de a-și întemeia propria familie din cauza lipsei de bani, norocul de a i se revela o religie i-a marcat destinul, transformându-l într-una dintre cele mai interesante și fascinante personalități istorice și religioase. Excepționala sa evoluție îl așază pe bună dreptate nu numai în rândul marilor profeți ai lumii, ci mai ales în acela al remarcabililor oameni de stat. Inițiativele sale religioase și politice îl ridică în rândul personalităților de excepție ale lumii noastre.

Viitorul Profet și-a asumat întreaga responsabilitate religioasă și politică dictată de noua sa calitate, de ales al lui Allah și purtător al mesajului divin, manifestându-se, în acest sens* ca un inițiator și organizator de comunitate și, ulterior, de stat. Deoarece viața și activitatea Profetului au focalizat atenția multor islamologi, de unde și numeroasele studii rezultate, iar lucrarea de față nu-și propune să reia această discuție, ne limităm numai la sublinierea acelor aspecte care conturează mai clar relațiile musulmanilor, prin intermediul liderului lor, cu lumea nemusulmană, imediat după apariția noii religii în spațiul arab și impactul pe care l-a avut activitatea lui Muhammad asupra

York, 1967, p. 107

coreligionarilor săi în vederea creării noului stat arab.

Nu există date suficient de precise în legătură cu evoluția lui Muhammad (570, Meca – 632, Medina) de la stadiul de negustor, membru al tribului Banu Hașim din Meca, căsătorit cu bogata văduvă Khadâdja, la cel de Profet al lui Allah și întemeietor de religie, așa încât va trebui să ne limităm la sursele existente. În opinia lui F.E. Peters, „Muhammad este un subiect istoric cât se poate de potrivit: un om născut dintr-o femeie (și un bărbat), care a trăit într-un loc cunoscut și în vremuri dificile, care a murit în final ca toți muritorii și a cărui carieră a fost cunoscută de către autorități care au împărțit aceeași convingere cu a cronicarilor contemporani, aceea că Profetul nu a fost ceva mai mult decât un om.”⁷⁹ Afirmția este conformă realității, însuși Muhammad, prin intermediul Coranului sau al învățăturilor sale grupate în Tradiții (numite în arabă *Ḥadīthe* sau *Hadise*), se considera drept alesul și mesagerul pământean al religiei lui Allah pe care avea misiunea să o facă cunoscută. În ce arie urma să fie răspândită nouă religie, când și cu ce mijloace, având în vedere că revelația s-a produs în jurul anului 610 d.Hr., în condițiile existenței unei complicate vieți religioase și a faptului că Muhammad ocupa o poziție socială destul de nesemnificativă, sunt câteva aspecte care pot fi raportate direct la problema universalismului mesajului profetic. A fost într-adevăr religia cea care a motivat expansiunea politică în timpul și după dispariția Profetului, sau ea a constituit doar un simplu pretext pentru expedițiile de jaf și cucerire? Cui a fost adresat mesajul religios, comunității arabe sau tuturor oamenilor?

Cum universalismul mesajului profetic nu decurge clar din sursele aflate la îndemâna noastră, opiniile pro și contra existenței lui lasă loc pentru o cale de compromis, și putem afirma că este posibil ca pe parcursul înaintării Islamului în Peninsula Arabică să fi existat dorința de a se

⁷⁹ F. R. Peters, The Quest of the Historical Muhammad, in „JMES”, 23, 3, 1991, p. 292

avansa cât mai mult. Este probabil ca Muhammad să fi realizat importanța răspândirii noii religii în afara spațiului arab, conștientizând universalismul acesteia, dar folosind-o pentru a-și uni conpeninsularii și a le oferi limitele unui stat complet islamizat, și să fi gândit continuarea ei în timpul succesorilor. Dar cum știm sigur că nu au existat precizări în această direcție, credem că nicio presupunere nu-și are rostul. Relativ la acest subiect, F. Gabrieli credea că „poate fi spus că principalele acțiuni ale Fondatorului Islamului nu exprima universalitatea noii religii; ele conțin, și mai puțin, un program clar în vederea expansiunii. Există, oricum, semne privind o posibilă evoluție în această direcție, cel puțin pentru ultima parte a carierei sale; un anumit număr al acțiunilor sale târzii, izolate cel puțin din punctul nostru de vedere, indică o tendință conform căreia o mișcare de cucerire, odată începută, a fost rapid urmată. Documentele aflate la dispoziția noastră nu ne permit să spunem mai multe despre acest subiect”.⁸⁰ Din acest unghi este esențial să urmărim evoluția religioasă a personalității Profetului, care-și depășește condiția de om obișnuit, soț al unei femei bogate care-i fusese anterior mariajului stăpână, numai prin transmiterea mesajului divin mai întâi soției și apoi apropiaților săi. Momentul este unul de mare cotitură în viața întregii comunități, căreia, abia după ce este sigur de veridicitatea vocii straniei pe care o aude în momentul meditațiilor sale în munții din împrejurimile Meccăi, și deci de calitatea sa de Profet, îndrăznește să-i împărtășească – timp de 12 ani (610 - 622) – extraordinara sa experiență. Dar confuzia religioasă de la Meca dovedită de prezența celor 360 de statui înfățișând diferite zeități în sanctuarul de la Ka’ba, teama qurayșiților de a-și pierde privilegiile în urma declanșării acestei veritabile reforme religioase și etice pe întreg teritoriul Meccăi, neîncrederea meccanilor în caracterul divin al mesajului prezentat de un om obișnuit și total nesemnificativ pentru comunitatea orașului, au fost tot atâtea cauze pentru îndepărtarea

80 F. Gabrieli, op. tit., p.105

violentă din oraș a lui Muhammad și a puținilor săi adepți. Adoptarea acestora de către locuitorii Yathrib-ului și constituirea aici nu doar a primei comunități propriu-zise de musulmani, ci în special a cartierului general al Profetului, a fost primul pas către întemeierea celui dintâi stat arab din istoria Peninsulei, în aceste condiții, omul religios va fi secondat, și uneori chiar substituit de omul de stat, în efortul său de a pune în practică preceptele sacre și de a asigura credincioșilor statutul pe care-l meritau. Fervoarea religioasă pe care cronicarii contemporani i-au atribuit-o Profetului venea din aceeași energie și spirit justițiar caracteristice marilor conducători, dar nu a condus în niciun caz la excese gratuite din partea armatei sale în momentul cuceririlor teritoriale. Subordonate nobilei țel de asigurare a unității arabe și punerea ei în deplin acord cu noua religie, acțiunile sale militare s-au caracterizat prin funcționarea perfectă a capacității justițiare a mentorului lor, care a fost nimeni altul decât Muhammad. Diplomația fină de care acesta a dat dovadă în abordarea situațiilor diferite ridicate de contactul cu populații de religie diversă ne determină să credem că propagarea religioasă a Islamului prin convertirea în masă a locuitorilor Peninsulei nu a constituit nici măcar o secundă preocuparea principală a liderului arab, în calitatea sa de Profet ori de om de stat. Așa a fost posibilă perfectarea de acorduri cu comunități creștine, evreiești ori politeiste, care prevedeau plata unor taxe în schimbul acordării protecției musulmane și transformarea lor treptată în supuși interni (*dhimmi*) ai statului arab. Or, un astfel de comportament nu este explicabil în cazul unei persoane, fie ea și profet, al cărei singur obiectiv este să impună prin orice mijloace, aplicând orice metode, o religie, oricare ar fi ea. Dacă omul de stat Muhammad lupta pentru constituirea primei comunități de musulmani la Yathrib și a primului stat arab de credință islamică, omul religios Muhammad era obligat nu numai să-și explice revelațiile, ci mai ales să le pună în aplicare, organizând

din punct de vedere religios proaspăta comunitate instalată la circa 100 de km de Meca. Subliniind egalitatea dintre credincioși în fața lui Allah, el a instituit reguli clare în privința funcționării vieții cotidiene musulmane, mai ales că nu avea la dispoziție textul Coranului decât pe foi de palmieri, pe oase ori pe fragmente ceramice. De Coranul redactat în forma pe care o cunoaștem noi astăzi a beneficiat abia al treilea calif „ortodox” (drept-credincios), califul Uthmān (644 - 656). Adoptarea unora din vechile cutume preislamice ce răspundeau cerințelor noului stat, stabilirea unor sancțiuni și pedepse pentru diverse delikte, a regulilor privind căsătoria (acceptarea celor patru soții se făcea din rațiuni practice, pentru a se proteja femeile rămase singure în urma deselor războaie arabe) și moștenirea, reglementarea achitării taxelor (*zakātul* sau *pomana'* pentru musulmani; *djizya* și *kharadj*-ul pentru nemusulmani), a instituirii unui tezaur comunitar pentru necesitățile statului (*fiary*), ritualului religios ș.a., au fost realizări ale fecunde perioade muhammadane. În numai doi ani, omul religios și omul de stat și-au oferit serviciile în scopul asigurării bunăstării musulmanilor arabi, locuitori ai unui stat pe care-l meritau cu prisosință. Moștenirea sa religioasă și politică, însă, nu va fi fructificată așa cum el însuși și-ar fi dorit, tânărul stat căzând - după moartea sa petrecută în 632 - victimă unor sângeroase conflicte pentru putere și supremație în lumea musulmană, declanșate nu doar de problema inexistenței unei precizări privind succesiunea la conducerea statului, ci și de primordialitatea unuia sau altuia dintre curențele religioase islamice. Din nou religia își făcea datoria, de această dată de a servi interesele înguste ale facțiunilor religioase din interiorul Islamului.

Dacă pornim de la ipoteza că religia nu a avut un caracter universalist și că a urmărit la început convertirea peninsularilor și apoi realizarea unității lor, ne putem întreba de ce expedițiile nu s-au oprit imediat după cucerirea spațiului arab și de ce a trebuit ca succesorii

Profetului să lanseze un adevărat program de expansiune în afara regiunilor aflate deja sub controlul lor direct? Motivul principal al extinderii autorității statului islamic, credem noi, nu a fost cel religios, ci cel economic, în condițiile în care nevoia de hrană și de pradă de război erau prioritățile vieții cotidiene. Un argument ar putea fi toleranța inițială pentru locuitorii nemusulmani ai Peninsulei, care își răscumpărau libertățile cu prețul achitării unei sume de bani sau a achitării echivalentului în produse. Cum comunitățile nemusulmane se aflau în posesia unor resurse economice deosebite și, mai mult, erau capabile să se apere militar, ar fi fost o mișcare greșită din partea islamicilor să forțeze convertirea. Nu era însă cazul politeiștilor arabi care intrau în „planul” convertirii, având aceeași origine cu noii cuceritori, dar mai ales marea neșansă de a fi considerați „dușmani” ai Islamului de către musulmani. Motivul economic era primordial în orice program lansat de nomazi, oriunde ar fi trăit ei, încercarea de a găsi resurse mai bune purtându-i spre regiuni foarte îndepărtate de zona de origine. La fel s-a întâmplat și cu arabii islamizați, mânați de dorința de câștig rapid, ajutați de slăbiciunea Bizanțului sau a Persiei, victime ale crizelor de natură politică, religioasă sau socială, și motivați permanent de superioritatea conferită de impunerea Islamului în zonele cucerite.

Revenind la misiunea religioasă a Profetului, aceasta a început să se deruleze imediat după ce Islamul i-a fost revelat lui Muhammad de către Allah, prin intermediul Îngerului Gebrail (arhanghelul Gabriel în religia creștină) în jurul anului 610 d.Hr. Reacțiile diferite ale apropiaților săi și ale restului comunității, în special ale tribului kurayșit care conducea Meca, au influențat în mare măsură acțiunile ulterioare ale celui care a format prima comunitate de credincioși musulmani în Peninsula Arabică. Poate că ar fi important de amintit că printre primii convertiți s-au numărat și primii trei califi așa-zis ortodocși (drepti), Abu Bakr, Uthman și Umăr, cercului familiei

Hașemite din care făcea parte Muhammad alăturându-i-se astfel noi membri. De cealaltă parte, se situau kurayșii, protectorii sanctuarului Ka'ahei, care prin aversiunea manifestată încă de la început față de preceptele Islamului (nedefinitivate și nesistematizate încă), l-au silit pe Muhammad să se refugieze în Yathrib, o oază locuită de două triburi de arabi și de trei triburi de evrei, (Hegira, adică fuga din Meca, s-a produs în anul 622 d.Hr., an care a marcat începuturile calendarului musulman) și să organizeze acolo ceea ce mai târziu prindea conturul primei comunități de musulmani și primului stat arab de religie islamică. De aici și importanța extraordinară pe care o deține până astăzi Medina (al doilea loc sfânt ai musulmanilor), orașul în care profetul a organizat prima comunitate de adepți ai Islamului, primul nucleu al statului islamic și unde se află în prezent mormântul profetului Muhammad, al Fatimei, fiica lui Muhammad, și soția califului Ali, fondatorul šiismului islamic, al califilor „ortodocși” Abu Bakr, Umăr și al eruditului jurist Malik Ibn Anas, fondatorul uneia dintre cele mai importante școli juridice islamice, malikismul. Opt ani i-au fost necesari noii comunități să se pregătească pentru momentul cuceririi militare și religioase a Meccăi, rămasă din momentul izbânzii, obținută în anul 630 d.Hr., în stăpânirea definitivă a musulmanilor. Acest interval, bine exploatat de către Profet și de asemenea de primii săi adepți, a însemnat totodată constituirea primei comunități musulmane la Medina, numită *ummah*, ca bază a noii societăți islamice din Peninsula Arabică. Termenul *ummah* a cunoscut o varietate de interpretări religioase și laice, formulate fie de către autoritățile islamice de natură religioasă, fie de către istorici, fiind tradus prin cuvântul mamă, fiind probabil o adaptare a aceluiași cuvânt iudaic, *ummah*, care se traduce prin 'națiune Potrivit lui Bernard Lewis, „în perioada clasică a Islamului, *ummah* era folosită pentru a include entitățile etnică și religioasă și chiar grupuri de oameni legați prin anume calități și atribute comune”;

același autor preciza că, potrivit unui document contemporan vieții lui Muhammad, comunitatea medineză era prezentată ca fiind complet diferită de alte comunități, motiv pentru care denumirea sa era aceeași cu semnificația ei, anume *umma dun al-nas*.⁸¹ Odată cu punerea bazelor *ummei*, Profetul, convins fiind de reușita funcționării sale, a pus în aplicare „proiectul” de realizare a unității arabe, urmărind scoaterea Peninsulei de sub protecția bizantină sau sasanidă și asigurarea omogenității în rândurile populației arabe. Deși sursele documentare contemporane nu amintesc de existența unui proiect propriu-zis de expansiune, acțiunile întreprinse de către Muhammad ne îndreptățesc să analizăm întreaga lui activitate în funcție de direcțiile urmate și de rezultatele obținute.

Încă de la început, acțiunea politico-religioasă a acestuia a cunoscut două mari direcții, prima având ca obiectiv unirea triburilor arabe din Peninsulă, iar a doua urmărind exclusiv stabilirea de contacte cu populațiile de altă religie decât cea musulmană. Având în vedere faptul că Profetul nu s-a lansat într-o acțiune total necontrolată, ba chiar a tratat problema unității arabe și a relațiilor cu nemusulmanii cu cea mai mare seriozitate, ajungând la perfectarea de acorduri, putem califica eforturile depuse de primii islamici drept primele încercări diplomatice ale noilor cuceritori. Deși destul de brutală, modalitatea

81 Bernard Lewis, *Politics and War*, în „The Legacy of Islam”, ed. Joseph Schacht, second edition, Oxford, 1974, p. 157; în încercarea sa de a argumenta coeziunea dintre religie și politică în interiorul Islamului, Phil Parshall afirma în legătură cu calitatea Profetului de conducător al *ummei* musulmane: „Din anul 622, Profetul a stăpânit ca lider al *ummei*. El nu a mai fost persecutat. Muhammad a condus datorită prerogativelor sale religioase absolute. Sursa după care s-a condus a fost Allah. O teocrație a fost creată. Nu mai exista nici o diferență între religie și politică. Toate regulile sociale, colective sau individuale, erau conforme legii islamice prescrise de Coran. Armata musulmană era privită ca armata lui Allah. Bunăstarea comunității se datora în realitate lui Allah.” (P. Parshall, *Beyond the Mosque. Christians within Muslim Community*, Baker Book House Company, 1985, p. 71)

cuceririi teritoriilor neislamice este una ingenioasă, dar extrem de tranșantă, nelăsând loc de discuții inutile sau de reconsiderări de atitudini. Existau doar două soluții: trecerea la Islam sau supunerea față de cuceritori prin condiționarea conviețuirii în același spațiu. Dacă prima soluție era oferită elementului arab, cea de-a doua era destinată elementului nearab, adept al religiilor monoteiste. Cât despre adoptarea Islamului, aceasta era o soluție deschisă și nearabilor, care devenea chiar, în condițiile discriminărilor sociale, o posibilitate de obținere a unui statut social avantajos.

Relațiile cu arabii, aflați într-un stadiu diferit de dezvoltare socială și politică, pot fi judecate, așa cum bine observa M. Hammidullah⁸², doar prin prisma conflictelor avute de proaspeții islamizați cu oponenții lor, la Khandak (627 d.Hr. / 5 d.Hr.) și Meca (630 d.Hr. / 8 d.Hr.), unde Muhammad a forțat mâna neconvertiților, folosindu-se de război ca de singura modalitate aflată la îndemână pentru a-și impune controlul în zona respectivă. În general, războiul, purtat împotriva triburilor puternice care respingeau învățăturile coranice, pe de o parte, și pacea, consfințită prin acorduri de amicitie, încheiate cu arabii incapabili de a se apăra singuri de pericolul reprezentat de proaspeții convertiți, anume membrii triburilor Junainah, Damrah, Ashja, Muzainah, Khuza'ah, Judham, Thakif și Jurash⁸³, s-au dovedit atât de eficiente, încât, în cel mai scurt timp, toată Peninsula aparținea învingătorilor, ba mai mult, toată populația ei era convertită la Islam. „În cei zece ani care au separat Hegira de moartea sa, Muhammad a reușit să pună bazele unui stat arab de esență teocratică: dar aceasta se înscrisa în cursul evoluției Peninsulei Arabice; un stat acceptat de un mare număr de arabi pentru care trecerea de la instituția tribală la cea

82 M.Hamidullah, op.cit., I, p. 88

83 vezi Ibidem, I, p. 88-100; U, doc. nr. 132-139, p. 69-71; doc. nr.140-141, p.71-72; doc. nr.143, p.73; doc. nr. 144-145, p.73; doc. nr. 153, p.77-78; doc. nr. 154-156, p. 78-79; doc. nr. 160-162, p. 80-81; doc. nr. 163, p. 81-82.

comunitară s-a realizat practic fără conflict, pentru că răspundea probabil unei necesități. Mai mult, comunitatea și-a consolidat legăturile de solidaritate și, în acest domeniu, practica folosirii unei singure limbi, regăsită într-un element religios fundamental, a mărit legăturile ocazionale din trecut, dar care au devenit proeminente: de la noțiunea de membru al tribului s-a trecut la noțiunea de membru al unei adunări umane ale cărei caracteristici sunt apartenența la arabism și musulmanism, caracteristici pe care dispozițiile sociale și politice din Coran le privilegiază și cărora, ulterior, succesul expansiunii le-a conferit primordialitate deplină asupra tuturor celorlalte populații și religii".⁸⁴

Politica față de comunitățile de altă religie s-a păstrat, însă, în limitele surei coranice a Căinței (*at-Tawbah*), ce stipula acordarea protecției oamenilor Scripturii (adepti ai cărților sfinte pe care erau fundamentate celelalte două mari religii monoteiste, cum erau evreii și creștinii, și prin extensie, adepti ai altor religii din zonă, cum erau zoroastrienii ori saabeenii) și uciderea idolatrilor. Evoluția istorică a demonstrat că totuși musulmanii au făcut rabat de la litera coranică și au aplicat, după moartea Profetului, măsuri dure împotriva acestora, restrângându-le la maximum statutul privilegiat de care beneficiaseră pe parcursul scurtei sale stăpâniri în Arabia. Scuza lamentabilă de care s-au folosit califi succesorii s-a bazat tot pe un verset coranic, IX / 33, care reclamă necesitatea convertirii tuturor oamenilor la Islam: „El este <Allah, n.n. cel ce a trimis pe apostolul Său cu ocârmuire și cu legea adevărurilor, ca să o facă văzută asupra tuturor, chiar dacă nu le place credincioșilor”.⁸⁵ Așa s-a ajuns nu numai la nedreptățirea adeptilor creștinismului sau iudaismului, ci chiar la alungarea lor din spațiul peninsular, în urma aplicării unor măsuri extrem de dure la adresa celor ce fuseseră cândva

84 Robert Mantran, *Religion et société musulmane*, p. 30-31

85 Coraww/., trad. Isopescu, p. 173

„protejații” Profetului. Atitudinea intolerantă a liderilor musulmani era însă un rezultat al puternicelor contradicții din interiorul comunității islamice, victimă a luptelor și neînțelegerilor interne cauzate de moartea Profetului, dar mai ales de lipsa unor prescripții care să coordoneze perioada post-muhammadană. Din acest motiv, performanțele politico-militare și religioase atinse până atunci în timpul celor numai doi ani de pacificare a Peninsulei de către Muhammad, care au însemnat stabilirea unității teritorial-politice a spațiului arab, nu au dat rezultatele așteptate, dimpotrivă au acutizat situația tânărului stat arab. Cauzele se regăsesc în lipsa de echilibru politic și social al societății islamice, afectată grav de inexistența unor instituții la nivel local ori zonal, a unor legi bine conturate în diverse domenii de activitate, dar mai ales de inexistența unor legi privind succesiunea la conducerea comunității musulmane stabilită la Medina.

Așa a apărut complicata problemă a succesiunii Profetului, element care avea să imprime o nouă configurație spațiului arab. Este vorba despre sciziunile petrecute în interiorul *ummei* (comunității islamice), a căror valabilitate s-a păstrat până astăzi și care nu au încetat să însângereze istoria imperiului arab și a statelor islamice de mai târziu. Un moment de referință în evoluția relațiilor inter-arabe l-a constituit încercarea lui Ali, ginerele lui Muhammad (căsătorit cu fiica Profetului, Fatima), de a lua în mâini conducerea incipientului stat arab, în ciuda împotrivirii mai-marilor comunității. Drept urmare a acestui fapt, *umma* s-a scindat într-un curent proalid sau *și-it*, pe de o parte, și în unul anti-alid, *sunnit*, pe de altă parte, și a cunoscut o puternică dispută a cărei natură politică și, mai ales, doctrinară, a avut un mare impact asupra societății arabe a secolului al VII-lea, consecințele sale separând până astăzi comunitatea musulmană.

Țeșcul lui Ali, vărul și ginerele Profetului, de a fi numit calif sau succesor al acestuia, imediat după moartea

petrecută în anul 632 d.Hr., a antrenat sciziunea comunității în două: tradiționaliștii, sau cei care au rămas fideli primului calif, Abu Bakr, numindu-se sunniți, și cei care au plecat din sânul comunității, urmându-l pe Ali, numindu-se šiiti. Cu privire la caracterul acestui eveniment, Wilfred Madelung, autorul cărții *The Succession to Muhammad: A Study of the early Caliphate*⁸⁶, respingea punctul de vedere conform căruia problema succesiunii lui Muhammad și a preluării puterii de către primul calif a fost fără probleme și că acest conflict a fost în mod artificial creat deși” îți imediat după moartea lui Ali. Demersul lui Madelung este însă unul partinic, subiectiv, care-l prezintă pe Abu Bakr ca pe un „desăvârșit și foarte calculat om de afaceri și politician meccan, angajat în mașinațiuni politice, uneltitor și avid după putere, chiar dacă manifestă un puternic atașament față de comunitatea musulmană”, pe Aișa, fiica lui Abu Bakr și soția favorită a Profetului, ca pe o femeie fără scrupule în încercarea sa de a prelua puterea, iar pe Ali, ca pe o persoană „extrem de curajoasă”, fiind „adânc convins de drepturile și misiunea sa religioasă”, onest, loial, drept cu ceilalți, „generos în a-și ierta inamicii” și „nedomic de a recurge la compromisuri de dragul politicii”.⁸⁶ Conflictul sunnito-șiiti a fost însă unul real, și deși început în primul secol al Islamului, el nu a încetat să se manifeste până în prezent. Califatul lui Ali a provocat discuții interminabile între membrii societății musulmane, și până în secolul al X-lea d.Hr. se constată alte rupturi în rândul și-ților de această dată, cum au fost duodecimanii (ce recunoșteau drept imami, conducători ai comunității, pe urmașii lui al-Husayn, fiul Fatimei și al califului Ali; recunoaște doar existența a doisprezece imami, ultimul, fiul celui de-al unsprezecelea imam, pe nume Muhammad al-Muntazar, „cel așteptat” după dispariția sa, dispărând în anul 847, reîntoarcere care avea să aducă în spațiul arab victoria

⁸⁶ Wilfred Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the early Caliphate*, Cambridge, 1996, p. 2

adevărului asupra neadevărului și realizarea dreptății, idee care trimitea la începuturile šiismului când, din cauza sunniților, lumea islamică avea să acorde rolul de lider comunității sunnite, nu celei ši-ite), ismailiții (numiți și septimani pentru că recunoșteau existența a numai șapte imami, din toată lista de descendenți ai lui Ali, oprindu-se la Ismă al, fiul lui Dja far al-Sâdik, al șaselea imam, deși era mort în momentul petrecerii decesului părintelui său, sau la Muhammad, fiul lui Ismă al, considerat ultimul imam vizibili), kharidjiții (care l-au părăsit pe Ali după bătălia de la Siffin, din 657, dintre trupele primului calif ummeyad, Mu'awiya, și Ali, pentru că nu corespundea proiectelor lor ambițioase ce urmăreau obținerea supremației religioase în spațiul arab) și multe alte mișcări ši-ite.

Deși curentul ši-it a încercat în permanență să se substituie sunnismului în lumea islamică, căutând să atingă răspândirea și celebritatea tradiționaliștilor musulmani, sunniții, el a înregistrat numai succese parțiale, ajungând religie de stat în timpul Zaidiților din Tabăristan, Alizilor din Maroc și Yemen, Ismă Ilâților dinastiei Fătimide din Egipt și Buwaihidișilor din Bagdad. În anul 201 A.H. / 816 d.Hr., al optulea imam ši-it, ce au ar-Ridă, a fost desemnat succesor al califului abbasid, al-Ma'mūn. Alte succese temporare au fost cele ale duodecimanilor care pentru zece ani, în secolul al VIII-lea d.Hr. / XIV d.Hr., și-au văzut religia devenită oficială sub mongoli, situația lor constituind mai târziu unul dintre punctele principale ale tratatului de pace mameluco-mongol din vremea ultimului sultan ilhanid, Abū Sa Id. Ramura gulăt, extremistă, a šiism-ului, a cunoscut de asemenea o perioadă propice răspândirii principiilor sale, ajungând ca în secolul al XV-lea să atingă maximumul dezvoltării, influențând ordinul sufi și mobilizând mari mișcări populare cu caracter ši-it, cum au fost revolta șeihului Badr ad-DIN din Anatolia, sau cele din interiorul statului Sarbadâr din Khurāsān și a statului condus de

dinastia Mu să-aa din Irakul de Jos.⁸⁷

Unul din subiectele fierbinți de discuție era acela al atribuirii autorității politice și religioase în cadrul statului arab. Conform opiniei și-ite, aceasta trebuia să revină imamului, înzestrat nu doar cu putere religioasă, ci și cu autoritate politică și juridică, în vreme ce sunniții atribuiau această calitate califului (*Khalifat al-nabi* - locotenent, vicar al Profetului). Concepția sunnită acorda credit total califului, întrucât el reprezenta o instituție, ca garant al păstrării unității islamice și conducător al ei, imam, urmărind permanent aplicarea corectă a legii sfinte musulmane (*sharva*), în scopul asigurării bunăstării și liniștii comunității islamice.⁸⁸ Se continuă în acest mod, dar într-o altă formă, perioada muhammadană, acordându-se șefului comunității tot sprijinul membrilor săi. Califul era pus, imediat după alegerea sa, în situația foarte dificilă de a fi capabil să-și asume responsabilitățile decurse din deținerea acestei înalte funcții în stat, în condițiile în care însuși statul se afla la începuturi iar extinderea sa era mai mult decât necesară pentru binele întregii comunități musulmane. Departe de a fi vorba despre o criză ideologică, putem lesne observa că avem în față o luptă clasică pentru putere, secondată de un conflict pentru supremație religioasă.

Problema succesiunii în Islam era cu atât mai complicată cu cât, așa cum scria B. Lewis, „noțiunea de succesiune legitimă era străină arabilor din această epocă [...] Tradiția arabă potrivit căreia *seykh*-ul trebuie să fie

87 pentru detalii vezi Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids. Si'ism, Süflsm, and the Gulât*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1972, *passim*, și, în mod special, Yann Richard, *L 'Islam chVite. Croyances et idéologies*, Paris, 1991, *passim*; Phil Parshall, *Beyond the Mosque. Christians within Muslim Community*, p. 50-71 (considerații asupra sectelor Islamului)

88 L.Gardet, *La cité musulmane*, în „*Encyclopaedia Universalis*“, vol. 12, p. 691; J.Schacht, *Law and Justice*, în „*The Cambridge History of Islam*“, vol.2 (*The Further Islamic Landsislamic Society and Civilization*), Ed.P.M.Holt, Ann K.S.Lambton, B.Lewis, Cambridge University Press, 1970, p. 539-568

ales din aceeași familie se pare că a avut un efect scăzut [...] Pentru a se orienta, arabii nu aveau la dispoziție decât un singur precedent: alegerea unui nou șef de trib [...]. O lovitură de stat l-a impus pe Abu Bakr drept succesor al Profetului; el a primit titlul de *khalâfa* Cealif) sau locțiitor, iar numirea sa a inaugurat marea instituție istorică a califatului.”⁸⁹ Caracterizarea alegerii succesorului lui Muhammad drept o „lovitură de stat” ni se pare exagerată la acest nivel. Să nu uităm că, în lipsa unor precizări clare privind succesiunea, comunitatea musulmană lasă în mâinile elitei responsabilitatea desemnării șefului ei. Cutuma preislamică a ieșit și în acest caz învingătoare. Șefii de trib sau de clan erau aleși în urma votului liber al celor mai înțelepți membri ai săi, în baza unei reguli nescrise ce reglementa viața cotidiană a societății preislamice. Se poate reproșa lui Abu Bakr faptul că a grăbit alegerea sa prin tot felul de mașinațiuni menite să-l aducă la putere, dar numirea sa s-a produs în urma unor îndelungi discuții între cei mai reprezentativi membri ai comunității. Credința necondiționată în cuvintele lui Allah și în misiunea Profetului său, respectarea cu strictețe a legii sfinte, vârsta venerabilă și încrederea de care se bucura în rândul medinezilor îl făceau mai mult decât dezirabil pentru această poziție.

Instituția califatului a fost subiectul unor susținute discuții în perioada clasică a Islamului și ulterior, în istoriografia de specialitate. Deși târzie, descrierea funcției califiene realizată de cel care a fost numit „părintele istoriografiei, sociologiei și filosofiei istoriei”, Ibn Khaldun, în secolul al XIV-lea d.Hr., este extrem de potrivită: „Legile emanate de Allah impun (suveranului) obligația de a-i conduce pe oameni către observarea a ceea ce este prescris în interesul lor în această lume și în cea de dincolo. Pentru a se execută această prescripție, trebuie un profet, sau un om care ține locul profetului; aceștia sunt

⁸⁹ apud R. Mantran, *Religion et société musulmane*, p. 35

califii. Cititorul va înțelege acum natura califatului; se știe că regalitatea pură este o instituție conformă cu natura umană, și care obliga comunitatea să muncească pentru a-și desăvârși proiectele și a satisface pasiunile suveranului; se recunoaște faptul că guvernul conduce cu ajutorul legilor dirijând comunitatea conform căilor rațiunii, pentru ca poporul să se bucure de bunurile lumii și să garanteze contra celor care-i pot face rău; se știe că instituția califatului conduce oamenii conform legii divine, în scopul asigurării fericirii lor în altă viață [...]. Califul este așadar, în realitate, locotenentul legislatorului providențial, însărcinat cu menținerea religiei de care se servește pentru a guverna lumea”.⁹⁰

Plecând de la afirmația lui C. Brockelmann, potrivit căreia în Islam monarhia și monoteismul au avut același fundament, iar suveranitatea și unitatea au rămas pentru multe secole inseparabile⁹¹, nu putem să nu atragem atenția că încă de la început, misiunea politică a califului a reclamat necesitatea existenței în același plan a religiei, întrucât funcția principală a califatului a fost aceea de a asigura continuarea expansiunii politico-religioase a islamului. Cuceririle teritoriale, secondate de convertirile religioase, au constituit întotdeauna punctul de plecare și esența programului lor politic. Odată cu preluarea puterii în anul 632 d.Hr., Abu Bakr devenea imam al comunității islamice, cu titlul de *khalâfatu l-nabî* sau *khalifa rasuli llâh*, în traducere, locotenent al Profetului. Titlul de imam acordat califului nu era altceva decât recunoașterea autorității sale religioase, deși califul nu a avut niciodată în Islam rolul pe care catolicul Papa sau ortodoxul Patriarh l-au avut în creștinism, deși în istoriografia problemei s-a căutat să se forțeze nota, oferindu-se explicații rezonabile în sprijinul comparației.

⁹⁰ Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, première partie, p. 386-387; pentru mai multe precizări privind natura califatului islamic vezi p. 384 și urm.

⁹¹ C.Brockelmann, Al-Mawardi, în „El-1,, I, p. 859-860

Cu vehemența-i caracteristică, sunnitul Rashid Rida⁹² se opunea „ereziei europene” care încerca să facă din calif un fel de Papă al Islamului, pentru simplul fapt că el era departe de a deține puterea spirituală în lumea musulmană, puterea judecătorească ori de a se manifesta în afara prescripțiilor coranice, cu alte cuvinte, era prizonierul propriei autorități. Pe de altă parte, E. Tyan se grăbea să afirme caracterul profund religios al instituției califatului, deși era cunoscut faptul că doar Muhammad a fost privit ca fiind personificarea autorității sacre. Care era însă realitatea? Privit ca simplu „înlocuitor al Profetului”, cu misiunea aplicării legii sfinte, *sharva*, și a respectării ei, califul era de fapt numai protectorul credinței islamice, nu și interpretul sau emitentul ei, deși au fost cazuri când s-au emis preferințe pentru anumite curente ideologice. Liderul islamic avea grijă ca legea sfântă să fie respectată și aplicată conform cerințelor comunității, știut fiind faptul că autoritatea sa nu se baza pe „divinizarea persoanei sale, nici pe ierarhia corpurilor organizate cum erau clerul sau nobilimea în Occidentul medieval, rămânând simbolul unei religii egalitare care ignora sau refuza să sancționeze diferențele sociale și respingea în mod categoric orice atingere adusă transcendenței lui Allah”. Rolul lui religios se limitează deci doar la aplicarea și protejarea legii sfinte, la conducerea rugăciunii care era ținută în numele său, a pelerinajului la locurile sfinte și la comanda soldaților lui Allah angajați în războiul sfânt numit *djihad*.

Separația dintre religie și politică nu era clară încă de la început, așa cum nici problema succesiunii nu era lămurită. Totuși, dacă până în momentul preluării puterii de către dinastia Umayyada, în anul 661 d.Hr., putem vorbi

92 vezi L.Gardet, *La cité musulmane*, p. 691; R.Grousset, E.G.Lombard, op.cit, p.58; F. Gabrieli împărtășea aceeași opinie: “Ideea, deja curentă în evul mediu și des vehiculată în timpuri mai recente, potrivit căreia califatul musulman este echivalent papalității catolice, este un nonsens; ortodoxia musulmană nu cunoaște preoție, și încă de la moartea Profetului nu permite atribuirea autorității dogmatice și a caracterului sacru succesorilor săi.” (F. Gabrieli, op. cit., p. 90-91).

de caracterul politico-religios evident al califatului, după acest an perspectiva teocratică a Islamului originilor dispare, făcând loc laicizării autorității. Treptat, dar mai ales în perioada abbasidă, atribuțiile califale îi conferă deținătorului lor rolul de suveran al supușilor și de protector al principiului eredității în preluarea puterii, aducându-l foarte aproape de funcția de rege deținută de liderii occidentali ai timpului. Atitudinea califilor abbasizi era total diferită de cea a Umayyazilor, după cum foarte bine surprinde acest aspect M.G. Demombynes în lucrarea sa dedicată instituțiilor musulmane: „Ne putem amuza foarte ușor, pe baza schițelor desenate de scriitorii istoriei, de imaginea lui Mu ăwiya, în contrast cu cea a lui Hăriin al-Rashid; primul, șef de tip preislamic, care-și primea oaspeții cu o familiaritate simplă, dominându-i numai prin știință și zâmbet și un calm ironic; al doilea, un semizeu, așezat cu gravitate pe propriul tron, înconjurat de gărzi și curteni, un monarh în fața căruia oamenii se prosternau, supunându-se numai după ce își pronunțau acordul, pentru că în spatele lui (al califului, n.n.) se afla călăul cu sabia pregătită în orice moment, care purta mantia și inelul Profetului și arăta lumii toată gloria tradiției religioase și a moștenirii sfinte”.⁹³ Califul abbasid își reclama egalitatea în drepturi cu marii suverani ai vremii, considerându-se moștenitor al regelui sasanid și egal al împăratului bizantin, conform acelei superiorități conferite de puterile sale aproape regale. Deși puterea suveranilor arabi s-a diminuat odată cu trecerea timpului, iar funcția califală a devenit la un moment dat una onorifică, instituția califală a ocupat un rol extrem de important în lumea islamică așa cum vom observa pe tot parcursul demersului de față. Ea deschidea o nouă epocă în istoria statului arab, de structurare instituțională și culturală, în care luptele pentru cucerirea de noi teritorii și cele pentru putere în interiorul statului se vor desfășura într-o succesiune continuă, iară sfârșit, din care va rezulta una din cele mai

93 M. G. Demombynes, *Muslim Institutions*, p. 109-110

semnificative civilizații ale lumii. Specificul ei o va face în ochii contemporanilor uneori de nedescifrat, alteori de neînțeles, dar întotdeauna de neignorată. Evoluția sa va marca pentru mult timp mersul înainte al societăților vecine, aflate sub permanenta amenințare de pierdere a ființei de stat, care vor cunoaște efectele vecinătății cu o putere atât de mare care formulează regulile jocului. Numai crizele interne datorate disensiunilor pentru putere au putut salva echilibrul fragil al zonei, dar aceasta se va întâmpla după câteva secole bune de stăpânire arabă în spațiul oriental apropiat și mijlociu, cel al Africii septentrionale ori cel iberic. Uimatorul progres politic, religios, economic și cultural al lumii musulmane care va depăși limitele peninsulare în scurt timp după apariția Islamului, s-a datorat în mare măsură modului în care califii au știut să fructifice experiența muhammadană de numai doi ani (630 - 632), respectând cu strictețe regulile transmise oral de către urmașii acestuia. Lumea începea să cunoască efectele dezlănțuirii islamice și să conștientizeze importanța noului pol de putere născut într-o zonă prea apropiată de valorile civilizației avansate pentru a fi ignorat.

3. Califatul arab

După dispariția Profetului în luna iunie a anului 632 d.Hr., linia directoare a politicii califilor, succesorii săi la cârma tânărului stat arab, susținută cu fervoare de toate structurile sociale, s-a concretizat în expresia des folosită de M. Hamidullah: „Fislamisation, la soumission ou le sabre” 48 („islamizarea, supunerea ori sabia”).

Sub pretextul protejării unor teritorii marginalizate sau a credincioșilor islamici, califii nu s-au sfiit să declanșeze expansiunea militară și politică în zonele învecinate, punând-o sub semnul războiului sfânt (*djihad-ul*) căruia îi găsim origini în „dreptul de a prăda” al beduinilor arabi. Formele de materializare ale acesteia au depins în mare măsură de metodele și mijloacele aflate la îndemâna liderilor musulmani, elementul pașnic sau

belicos cântărind, uneori, în mod definitiv, la pecetluirea destinului politic al regiunilor cucerite. Succesul arabilor s-a înregistrat încă de la începutul califatului ortodox (sunnit), când decizia i-a aparținut socrului Profetului, Abu Bakr (632 - 634 d.Hr.), și continuând în același ritm susținut și sub urmașii săi, Umăr (634 - 644 d.Hr.), Uthman (644 - 656 d.Hr.) și Ali (656 - 661 d.Hr.)⁹⁴ în noile condiții, califii, supranumiți de regulă *rasidun* (Chine călăuziți, inspirați), au obținut onorabilele titluri de *khalifatu'l-nabî* sau *khaâfa rasuli llâh* (Cimam al ummei, loțiitor al Profetului), dar și de *amic al mu'min* (COrincipale credincioșilor), ultimul fiind preluat de către califul Umar și folosit extrem de des în documentele emise de cancelaria sa. Reușitele lor militare și diplomatice obținute grație mai ales slăbirii celor două puteri rivale, Imperiul Bizantin și Imperiul sasanid, au permis conducătorilor musulmani să intre în posesia unui spațiu imens și să se manifeste ca adevărați suverani, aflați pe picior de egalitate cu oricare alt suveran puternic al lumii. Puternic mobilizați și motivați de conjunctura politică mai mult decât favorabilă, dar mai ales de dorința de câștig a unor imense prăzi materiale și însuflețiți de comandamentele *djihadului*, musulmanii au cucerit într-un ritm rapid teritorii din Orientul Mijlociu și din Africa, ca Siria și Palestina (634 - 640 d.Hr. /12 - 18 d.Hr.), Egipt (639 - 642 d.Hr. /17 - 20 d.Hr.), Magreb (669 - 705 d.Hr. /47 - 83 d.Hr.), Irak (636 - 641 d.Hr. /14 - 19 d.Hr.),

94 Subiectul a stat în atenția multor istorici, însă cele mai semnificative contribuții le-au avut H.A.R.Gibb, *The Arabs*, Oxford, 1940; C. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, London, 1949; X. Planhol, *The World of Islam*, 1956; F. Gabrieli, *The Arabs, A Compact History*, New York, 1963; J.J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, London, 1965; Bernard Lewis, *The Arabs in History*, New York, 1966; Daniel Norman, *Islam, Europe and Empire*, Edinburg, 1966; C.E.Clifford, *The Islamic Dynasties: a Cronological and Genealogical Handbook*, Edinburg, 1967; B. Lewis, *The Islamic World and the West AD 622-1492*, 1970; Watt Montgomery, *The Majesty that was Islam The Islamic World 661-1100*, London, 1976; M.A.Shaban, *Islamic History. A New Interpretation* ^AD 600-750 (AH 132), vol.I-11, Cambridge, 1976

Armenia și apoi Iran (642 d.Hr. /20 d.Hr.) ⁹⁵.

Impulsionată de forța de care dispunea în acel moment, lumea islamică se considera deja un factor de echilibru al epocii sale, ba chiar o putere mondială edificată pe Legea sfântă, *sharī'a*, și pe religia musulmană, în spiritul vremii, Abu Hayyān at-Tawhidī consemna în lucrarea sa *Kitab al-Imta wa l-Mu'anasa* următoarele: „Ați văzut cum... măreția lor s-a născut din chemare (cu sensul de islam, n.n.), chemarea lor s-a răspândit prin religie, religia lor a devenit aproape o profeție, profeția lor și-au cucerit-o prin Legea Sfântă (*sharī'a*, n.n.), Legea lor Sfântă a fost fundamentul Califatului, Califatul lor a prosperat prin religie și politica mondială (se referea la expansionismul musulman, nu.) ”⁹⁶. Așadar, în prima jumătate a secolului al VII-lea d.Hr., comunitatea islamică, departe de a fi afectată de contradicțiile ei interne, și-a canalizat toată energia și forța de care dispunea pentru a-și construi un imperiu cu rol hotărâtor în zonă. Întrucât imperiile vecine se aflau într-un moment de slăbiciune evidentă, cauzată nu atât de rivalitățile reciproce, cât în special de transformările interne (sasanizii neputând rezista presiunilor interne și externe au și dispărut de pe scena istoriei în urma cuceririlor arabe), islamicii nu s-au ferit să-și urmărească realizarea proiectelor care-și propuneau consolidarea tânărului stat arab, capabil în viitor să reziste oricărei amenințări exterioare. Poate că vina celor două imperii vecine a fost aceea de a subestima capacitatea combativă a islamicilor despre care credeau că sunt numai niște jefuitori aflați în căutare de prăzi. Adevărul nu era departe, dar bizantinii și sasanizii nesocoteau pe nedrept forța noului stat apărut în Peninsula Arabică, iar acest lucru i-a costat destul de scump. Mai mult, acestea tocmai ieșiseră dintr-un conflict ce avea ca motiv controlul Siriei, Palestinei și Egiptului,

⁹⁵ J.Jomier, Diffusion de l'Islam, în „Encyclopaedia Universalis“, vol. 12, p. 182

⁹⁶ B.Lewis, The Arabs in History, New York, 1966, p. 49

soldat cu amenințarea de către împăratul bizantin Heraclius (610 - 641) a însăși capitalei sasanide de la Cresifon, în anul 628. Un an mai târziu, în urma grecizării imperiului, fenomen care i se datorează tot lui Heraclius, vechile titulaturi romane (*icaesar, imperator, augustus*) cedau locul celor grecești (*basileus, autocrator*), asigurând Bizanțului revigorarea sub o nouă înfățișare, de această dată, elenizată. Incapacitatea sasanizilor de a face față pericolului arab a condus la căderea definitivă a întregului imperiu, în timp ce bizantinii își găseau resursele necesare înfruntării armatelor cuceritoare. Epoca lui Heraclius era una de reconstrucție a unui stat epuizat economic și financiar, fapt ce paralizase aproape funcționarea mecanismelor interne ale imperiului. Reformele administrative, militare, financiare, agrare, îi permiteau suveranului bizantin să recupereze teritoriile cucerite de sasanizi între anii 611 și 619 din Asia Mică (613), Siria (613), Palestina (614) și Egipt (619), în urma unei campanii de mare succes, desfășurată între anii 622 - 628. Deși victorios în Orient, împăratul avea de înfruntat în paralel atacul conjugat al avarilor și slavilor din Europa, îndreptat împotriva Constantinopolului la doar patru ani după dezlănțuirea campaniei sale orientale, demers încheiat cu o victorie strălucită ce-i asigura liniștea pe frontul vestic. În aceste condiții de efort susținut pe câmpul de luptă, Bizanțul pierdea spre sfârșitul domniei lui Heraclius Siria (637), Palestina (638), Mesopotamia (639), și imediat după aceea, Egiptul (642). Deși pierderile în favoarea arabilor au fost în continuare considerabile, Imperiul Bizantin nu s-a aflat niciun moment în pericol de a fi desființat. Totuși, dinastia Heraclizilor care a condus destinele imperiului timp de un secol (610 - 711) l-a salvat în toată această perioadă de la un colaps general la care păreau să ducă atât proasta administrație anterioară urcării lor la tron, cât mai ales atacurile repetate ale populațiilor vecine. Din fericire pentru evoluția sa ulterioară, excelența administrare a reprezentanților acestei dinastii și eficiența

gestionării crizelor interne și externe și-au pus amprenta asupra societății bizantine a secolelor VII-VIII, asigurându-i vitalitatea de care avea atâta nevoie. Cele mai profunde transformări interne și cele mai violente atacuri externe din istoria Bizanțului de până atunci s-au petrecut în această epocă. Este remarcabil efortul uriaș depus nu numai de către suverani, ci și de toată societatea în general, pentru a stăvili eventualele invazii străine în teritoriile bizantine, și poate că cel mai viu exemplu a fost acela al efortului anti-arab. Contactele cu noua putere orientală s-au desfășurat în contextul transformărilor structurale pe care fiecare din cele două părți era nevoită să le ducă la bun sfârșit. Tocmai de aceea vehementă în a-și vedea planurile desăvârșite au determinat mai curând o atitudine de intoleranță față de inamic, decât una de toleranță, deci de acceptare a celuilalt. Oricum, ambele puteri erau pe cale de a deveni cei mai semnificativi actori ai scenei relațiilor internaționale în zona orientală, fapt ce jena vizibil tendințele fiecăreia dintre cele două părți de a deține controlul în zonă. Autorităților arabe li se părea deosebit de dificil acest demers, cu atât mai mult cu cât nu beneficiau de o experiență în treburile de stat, fiind forțați să învețe din mers. Mai mult, puși în fața acestei crude realități, suveranii arabi erau obligați să-i ia în calcul pe toți nemusulmanii și să-și formuleze o atitudine clară față de ei, fie că erau supuși ai statului arab, fie că, dimpotrivă, se aflau în limitele altor state. Politica față de aceștia nu putea să facă în niciun caz abstracție de interesele comunității musulmane, îndeosebi pentru că scopul ideal urmărit de fiecare suveran în parte trebuia să fie asigurarea protecției și prosperității membrilor ei.

Abilitatea califilor în atingerea acestui obiectiv de mare importanță pentru întreaga comunitate a dat rezultate remarcabile în cazul raporturilor dintre musulmanii și nemusulmanii aflați fie în aria de stăpânire a cuceritorilor, fie în afara acesteia. În funcție de felul în care au conștientizat însemnătatea bunelor legături cu

„infidelii”, califi au beneficiat de colaborarea și chiar sprijinul acordate de nemusulmani în momentele semnificative ale evoluției politice a Islamului. De altfel, musulmanii nu făceau altceva mai mult decât să continue atitudinea lui Muhammad în această direcție, folosindu-se de prescripțiile consemnate în Sunna (Tradițiile Profetului) sau în Ku Inn, în funcție de care își puteau modela atitudinea față de „necredincioși”, categorie în care intrau toți aceia care profesau altă credință decât cea musulmană. Puși în fața faptelor petrecute în timpul stăpânirii Profetului, care nu au fost puține, dar ținând cont și de comportamentul celor patru califi ortodocși, „savanții” lumii islamice, fondatori ai școlilor de drept islamic, au conceput un sistem care să explice și să argumenteze politica musulmanilor față de comunitățile nemusulmane cu care au intrat în contact. Noul sistem ținea cont în mare măsură de avantajul câștigat de către așa-zisii oameni ai Cărții (lb. ar. *ahl al-Kitab*), în a căror categorie intrau evreii, creștinii, zoroastrienii (vechii persani, practicanți ai cultului focului, dar și adepți ai lui Zoroastru/Zarathustra) și saabeeni, în fața Profetului în anii săi de exil.

Pe parcursul secolelor VIII-IX d.Hr., școlile de drept islamic au identificat trei categorii de teritorii locuite de nemusulmani și musulmani, cărora li se stabilea un statut foarte bine definit, dar care îi făcea prizonieri ai propriilor limite: *dar al-Islam* Clasa Islamului) - teritoriu în care unica lege valabilă era *sharva* iar locuitorii erau musulmani prin naștere și convertire ori nemusulmani plătitori ai tributului sub forma *djiziei* Ceapitația) sau kharadjului Ctaxa pe pământ') în schimbul convertirii; *dar al-harb* Clasa războiului) - teritoriu în care nu se aplică *sharī'a*, locuit de *harbi* (dușmani sortiți distrugerii sau transformării în *dhimmi*, tributari Islamului) și menit diminuării ori distrugerii totale cu ajutorul *djihād-ului* Crăzboiul sfânt'); *dar al-sidh* sau *dar al-ahd* Clasa pactului, Casa legământului) - teritoriu aflat în posesiunea

musulmanilor dar atribuit conducătorilor autohtoni în schimbul protecției musulmane, grație plății regulate a tributului sub diverse forme (*kharadj* – impozitul funciar, *djizia* – capitația ori alte obligațiuni, după caz). Deși nu a existat o tradiție preislamică în această privință, cuceritorii au sancționat toate aceste relații printr-o doctrină religioasă foarte strictă, construită de juriștii musulmani în timp, la îndemnul califului sau în mod independent.

Experiența acumulată în urma relațiilor reciproce, la care se adaugă moștenirea bizantino-sasanidă, au înlesnit organizarea unui sistem administrativ și a unui sistem financiar extrem de bine puse la punct și mai ales extrem de eficiente. Astfel, primul birou financiar, numit *diwan*, a luat naștere abia în perioada Umeyyadă, cu toate că inițiativa înființării primului *diwan* militar a fost ideea celui de-al doilea calif ortodox, Umăr, care se pare că a organizat provinciile cucerite din punct de vedere administrativ, folosindu-se de rezultatele ideii sale. Autoritatea islamică din teritoriile cucerite a crescut vizibil și prin înființarea posturilor de *wali*, șeful provinciei, și a celui de *amil*, funcție strict financiară, care presupunea atragerea finanțelor populației. Dacă avem în vedere și câștigarea altor surse de venit prin diverse căi, putem afirma că statul arab era în măsură să-și constituie rezerve bănești proprii, ceea ce s-a și întâmplat odată cu instituirea tezaurului public numit *bayt al-mal*. În acest proces au fost antrenați nu numai oamenii Islamului, ci și funcționari nemusulmani pe a căror fidelitate și bunăcredință se puteau baza oricând autoritățile în drept. În contextul întăririi puterii musulmane se înscrisă și construirea unor baze militaro-strategice (*amgar*) sau comerciale, instalate la marginea deșertului, cum au fost activele centre de la Kufa, Basra în Orientul Mijlociu ori Fustat în Egipt, cu rol nu numai militar sau economic, ci și cultural.

Prin urmare, la jumătatea secolului al VII-lea d.Hr., statul islamic era organizat în linii mari, beneficiind de

instituții administrative, financiare și militare, pregătindu-se să părăsească stadiul teocratic al evoluției sale odată cu obținerea puterii de către Umeyyazi, în favoarea celui laic. Cu toate acestea, ofensiva arabă continua în spiritul binecunoscut al *djihād*-ului și căpăta noi valențe sub autoritatea califilor Mu'awiya (661 - 680 d.Hr.), Abd al-Malik (685 - 705 d.Hr.) și Walid I (705 - 715 d.Hr.). Direcțiile de acțiune erau, de această dată, complet diferite, vizând Asia Mică și Constantinopolul, Africa de Nord și Spania, Asia Centrală și India. Intervenția arabă în Orient a înregistrat un mare succes prin cucerirea Afghanistanului (699 - 700 d.Hr.), Tokharistanului (705 d.Hr.), Bukharei (706 - 709 d.Hr.), Samarkandului (710 - 712 d.Hr.), Ferghanei (713 - 714 d.Hr.), Kairuanului (670 d.Hr.), Maghrebului (695 - 708 d.Hr.), Marocului (705 - 708 d.Hr.), dar și un usturător eșec în Occident, la Poitiers, în 732 d.Hr., moment oarecum surprinzător după victoria înregistrată în Spania cu doar 21 de ani înainte. Iată cum, în mai puțin de o sută de ani, Islamul, limitat inițial la unele regiuni din Peninsula Arabică, capătă proporțiile unui veritabil imperiu extins de la regiunea Turkestan până la Oceanul Atlantic. Tocmai de aceea, imensa popularitate a liderilor musulmani este ușor explicabilă, iar succesul obținut împotriva așa-zișilor „dușmani” ai noii religii atrăgea după el consolidarea spiritului islamic, ceea ce ajută enorm în procesul constituirii unei conștiințe religioase.

Expansiunea teritorială a Islamului a antrenat și o serie de fenomene noi petrecute în domeniile vieții cotidiene, cu efecte pozitive asupra dezvoltării societății islamice, în special în cursul stăpânirii de aproape un secol a dinastiei Umeyyade. Politica novatoare promovată de autoritățile de la Damasc, cu elemente cert progresiste, a înregistrat un succes remarcabil în plan economico-financiar și administrativ.⁵² Acum se consemnează emiterea primelor monede de aur (dinari) și argint (dirhemi) facilitată îndeosebi de buna valorificare a

resurselor financiare obținute în urma expedițiilor de cucerire și a aplicării politicii fiscale în teritoriile aflate sub controlul lor direct. Concomitent cu creșterea finanțelor statului se formează marile domenii particulare, rezultatul noii politici funciare aplicată la nivelul întregului imperiu, care însemna de fapt, transformarea pământului din posesiune cu titlu viager în proprietate privată. Fenomenul era cu atât mai important cu cât înlesnea îmbogățirea unui anumit fragment social, devenit dintr-odată privilegiat, fie datorită participării la expedițiile militare, fie doar a moștenirii de familie. Măsura în sine, deosebit de avantajoasă pentru unii, constituia o veritabilă amenințare pentru majoritatea populației care suporta greu situația. Înlocuirea bruscă a câștigurilor obținute de pe urma expedițiilor de cucerire cu cele provenite din taxele pe pământ și pe alte produse ridica așadar grava problemă a diferențierii sociale. De acum înainte se vor delimita foarte clar clasele sociale, fapt ce va grăbi declanșarea conflictelor de natură socială, inevitabile la acest stadiu. Politica fiscală îi va afecta și pe sau în mod special pe nemusulmanii care, pentru a se sustrage achitării capitației și impozitului funciar, se convertesc, conștienți fiind că pierde o religie – dobândită prin naștere – dar câștigă o mai bună situație financiară. Calculul s-a dovedit însă greșit întrucât noilor convertiți li s-a refuzat inițial recunoașterea convertirii, impunându-li-se continuitatea achitării impozitelor trecute, și nu doar a *zakât*-lui, dania oferită de orice musulman, anual, comunității sale. Consecința a fost aceea că o parte a proaspeților convertiți și-au abandonat pământurile pentru a se refugia la oraș, o altă parte a acceptat această situație temporară, iar o alta a cunoscut urmările nesupunerii, fiind silită să achite în continuare dările respective. Disperarea de a evita un colaps financiar i-a împins pe califii umeyyazi să ia măsuri extrem de dure împotriva acelor care se opuneau plății taxelor, dorind să-i educe în spiritul îndeplinirii obligațiilor decurse din statutul lor. Erau incluși aici și tributarii de

altă religie din interiorul granițelor imperiului, *dhimmi*U marginalizați de către noua conducere care îi elimină treptat din toate structurile administrative la a căror stabilitate contribuiseră din plin până în acel moment. Dar în scurt timp, sistemul umeyyad începe să resimtă efectul rezultatelor slabe ale punerii în practică a politicii de forță îndreptată împotriva propriilor supuși, fapt ce grăbește căderea dinastiei într-un con de umbră. Conjugat și cu opoziția religioasă manifestată din plin de către comunitatea musulmană - în cadrul căreia au avut loc conflicte neîncetate de natură doctrinară -, dar îndeosebi cu victoria elementelor irakiano-iraniene asupra celor siriano-egiptene, acest fapt a înlesnit ascensiunea politică a dinastiei Abbaside care s-a aflat la conducerea statului arab timp de patru sute de ani. Nedreptățiții epocii umeyyade, fie ei oameni de condiție joasă ori savanți, dornici de schimbarea situației statului arab, s-au erijat în apărătorii abbasizilor, dușmanii dintotdeauna ai foștilor suverani arabi.

Exponentă a ceea ce Robert Mantran definea cu termenii „l'âge d'or” („epoca de aur”) 53, noua autoritate politică își stabilea ca obiectiv expansiunea comercială și intelectuală, renunțând pentru moment la campaniile de cucerire, fapt care evidenția lărgirea viziunii islamice asupra lumii, în general, și asupra lumii nemusulmane, în particular. Schimbările operate în structurile islamice au fost de substanță, începând chiar cu deplasarea capitalei de la Damasc la Kufa și apoi la Bagdad și continuând cu punerea în practică a unei politici ce se dorea ca o justificare a descendenței califilor abbasizi din unchiul Profetului, Al-Abbas. Marea cinste de a fi urmașii lui Al-Abbas le conferea dintr-odată o poziție superioară Umeyyazilor, veșnicii uzurpatori ai tronului arab. Înrudirea directă cu însuși Profetul îi ridica deodată pe Abbasizi la rangul de apărători ai strictei ortodoxii, ai *sharvei* și ai regulilor elaborate cu mai mult de 100 de ani înainte. Acest fapt s-a reflectat cu prisosință în politica suveranilor

Abbasizi a căror intervenție nu s-a limitat doar la afacerile de stat, ci și la consolidarea ideologiei oficiale și a doctrinei în general. Era un lucru nemaîntâlnit în lumea arabă, așa cum nemaîntâlnită și tocmai de aceea extrem de uimitoare era sprijinirea autorității arabe pe categoriile sociale defavorizate anterior, în mod special pe elementele nearabe ale statului. Ruptura de trecut era cu atât mai remarcabilă, cu cât ea nu s-a realizat numai de formă, ci a fost un proces de durată, a cărui contribuție la progresul societății a fost de-a dreptul impresionantă. Asta nu însemna că Abbasizii au renunțat complet la moștenirea înaintașilor săi, lucru ce ar fi fost aproape imposibil și în mod cert defavorabil statului. Câștigurile administrative și financiare au constituit bazele de pornire a noii conduceri. Din nefericire, moștenirea Umeyyada a presupus și nenumăratele dispute religioase, datorate pe de o parte diferențelor doctrinare, iar pe de altă parte dorinței de putere, căci acela care-și justifica descendența din Profet, acela obținea dreptul legitim de a conduce destinele statului. Argumentarea solidă a descendenței din unchiul Profetului îi scutea temporar pe Abbasizi de implicarea în conflicte de acest gen. Era un avantaj enorm față de înaintașii lor care au fost nevoiți să facă față unor lupte sângeroase în această privință. Și asta nu din cauză că Umeyyazilor le-ar fi lipsit argumentul descendenței din Muhammad, însuși califul Mu ăwiya, primul lor reprezentant, fiind fiul lui Abu Sufvăn, înrudit cu Profetul. Califii acestei dinastii vor suferi din cauza dușmăniei purtate de Sufvăn, aristocrat quraysit și șef de clan din Meca, lui Muhammad. Nici măcar căsătoria lui Uthmăn (membru al aceluiași clan condus de Sufvăn), al treilea calif ortodox, cu una din ficele Profetului, nu va tempera acest sentiment, ba mai mult, îl vor acutiza, una din victime fiind chiar Uthmăn, ucis în urma unui complot pus la cale de inamicii săi politici. Califii Abbasizi vor fi puși în fața pericolului destrămării imperiului lor din cauza contradicțiilor religioase ce cuprinseseră întreaga

societate, amenințând să o clatine puternic. Intensitatea acțiunii altor curențe religioase, îndeosebi a šiism-ului, i-a împins pe suveranii din Bagdad la gesturi necugetate ce au adus grave prejudicii unității statului. Autonomiile acordate aproape gratuit unor șefi de regiuni controlate de šiiti ori de alte curențe disidente erau semnul sfârșitului unității doctrinare arabe, întrucât toți acești șefi autonomi își impuneau în teritoriul stăpânit de ei propriul sistem de gândire care de multe ori se afla în contrast cu cel adoptat de către conducerea centrală. Chestiunea religioasă crea o mare și irecuperabilă breșă în structurile statului arab, fragmentând conducerea și împărțind moștenirea Umeyyada în segmente regionale. Acest fapt era cu atât mai semnificativ cu cât el lovea din plin în autoritatea centrală, subminându-i acțiunile și zădărniciindu-i planurile de viitor. Era evident ca toate structurile sociale, inclusiv elementele nemusulmane, să se afle sub incidența consecințelor pierderii puterii de către califii Abbasizi și nașterii unor dinastii independente care vor ajuta, în timp, la delimitarea și conturarea unor structuri politice noi, al căror scop părea a fi, încă de la început, acela de a contesta autoritatea de la Bagdad. Dar până la momentul ce pune în mod tragic capăt unei civilizații strălucite, descendenții lui Al-Abbas au fost creatorii unei lumi de-a dreptul miraculoase prin dimensiunile și originalitatea sa. Evitând în mod voit confruntările militare cu statele din lumea cunoscută atunci, suveranii arabi preferau să se dedice științelor sau să ajute progresului științific al statului pe care-l conduceau. Totuși, alegerea lor nu putea împiedica atacurile venite din exterior.

Mai puțin înclinați către război, Abbasizii s-au antrenat doar în lupte defensive cu turcii veniți dinspre est ori în mici conflicte de frontieră cu bizantinii în timpul califilor Abu'l-Abbas al-Saffah (750 - 754 d.Hr.), Al Mansur (754 - 775 d.Hr.) și Harun ar-Rashid (786 - 809 d.Hr.). Acest fel de abordare a realităților externe de către Abbasizi a susținut în mod apreciabil eforturile acestora de

a-și îmbunătăți și extinde activitatea comercială în spațiul oriental. Astfel au luat naștere în India Occidentală o serie de agenții comerciale aparținând negustorilor arabi care au reușit marea performanță de a transforma Mediterana într-un „lac musulman” ca urmare a dezvoltării schimburilor economice cu regiunile mediteraneene prin intermediul insulelor Creta și Sicilia intrate sub stăpânire arabă.⁹⁷ Faptul a atras după sine deplasarea ariei de interes comercial de la vest la est, urmărindu-se îndeaproape punerea în valoare a Irakului, zonă importantă nu numai din punct de vedere militar, ci și economic. Practicarea unui comerț de o asemenea anvergură demonstra existența, în statul abbasid, a unui considerabil potențial uman și material. Limitele supremației economice a islamului se lărgeau astfel, datorită mai ales aplicării eficiente a metodelor și mijloacelor adoptate de autoritățile arabe care își extindeau controlul asupra unei zone foarte întinse, a cărei limită vestică era Oceanul Atlantic, iar cea estică, India.

Stabilitatea statului a crescut nu numai din motive pur economice ori politice, deși la prima vedere se pare că aceste două elemente ar fi fost mai mult decât definitorii pentru evoluția ulterioară a Islamului ca stat și, în mod special, ca religie. Autoritățile de la Bagdad au introdus ca limbă de guvernământ limba arabă, asigurând în acest mod preponderența nu doar a unei structuri etnice bine conturate, ci și, îndeosebi, a unei structuri lingvistice bine încheiate, ambele arabe, începând cu acest moment. Conferirea în mod conștient a unității etnice și lingvistice arabe a statului abbasid de către liderii săi politici, constituia în chip evident un element de real progres, pe care Europa îl va cunoaște mult mai târziu. Această formă de expansiune intelectuală și-a găsit fervenți susținători în persoanele califilor Al-Mahdi (775 - 785 d.Hr.), Harun ar-Rashid (786 - 809 d.Hr.) și Al-Mă'mun (813 - 833 d.Hr.). Datorită schimbărilor structurale la nivel religios și

97 R.Mantran, L 'expansion musulmane..p. 651-652

impunerii arabismului, primordialitatea factorului arab avea să devină în curând o constantă a politicii acestei dinastii, lovind cu bună știință în populațiile nearabe, și mai ales în statutul lor privilegiat de până atunci. René Grousset și Emile Lombard subliniau, în nenumărate rânduri, intoleranța manifestată de către autorități față de celelalte culte religioase sau etnii: „nemusulmanii au devenit minorități și puterea califală a fost autorizată să profite,⁹⁸. Deviza „dreptate, pietate, fericire” inaugurată în anul 750 d.Hr. de chiar întemeietorii dinastiei abbaside, funcționa însă numai în detrimentul nemusulmanilor, dovadă fiind chiar „edictul lui Mutawakkil, (847 - 861 d.Hr.) care restrângea la maximum drepturile și libertățile „necredincioșilor”, adică ale nemusulmanilor. Intoleranța manifestată în acest moment era de fapt un act care continua politica califului Al-Mamun, recunoscut prin duritatea acțiunilor sale îndreptate împotriva nemusulmanilor. Pragmatismul arab în relațiile cu ceilalți era secondat, în plan teoretic, de o susținută reacție anti-creștină, în special, în rândul adeptilor califului, dar și în rândurile intelectualității timpului. Cel mai semnificativ scriitor arab al domniei lui Mutawakkil, Djahiz, a scris un pamflet la adresa creștinilor, numit *Kitab fii Radd ăla Mașala*⁹⁹, în care îi acuza pe aceștia de cauzarea tuturor neplăcerilor în interiorul statului islamic și le cerea prestarea respectului și umilinței în fața deținătorilor puterii.

Acutizarea problemelor în interiorul statului (acțiunea virulentă a sectelor și-ită, ismailită și kharidjită; contradicțiile dintre musulmani și nemusulmani; neputința abbasizilor de a răspunde pozitiv cerințelor vremii;

presiunile externe, dar mai ales manifestarea tot mai frecventă a tendințelor de autonomie teritorială a regiunilor aflate sub stăpânirea directă a Islamului), au grăbit scindarea acestuia în fragmente statale puse la

98 R.Grousset, E.Lombard, op.cit., p. 77

99 Ibidem, p.12-14

dispoziția diverselor dinastii, fenomen echivalent, de fapt, cu spargerea unității lumii musulmane ce-și are originile chiar. În perioada umeyyadă.

Situația internă dezastruoasă și conjunctura externă total nefavorabilă nu au permis consolidarea dinastiei Umeyyade la Damasc, motiv pentru care prințul 'Abd al-Rahman I (756 - 788 d.Hr.) și-a găsit refugiul în Spania, stabilindu-se la Córdoba. Și tot Spania a fost locul de refugiu al altor dinastii arabe plecate din spațiul oriental. Prin urmare, deși au avut o existență mai mult decât modestă și și-au concentrat acțiunea numai în jurul unui anumit punct de interes, merită a fi aduse în atenție dinastiile Hammudidă din Málaga (1016 d.Hr.), Algesiradă (1039 d.Hr.), Abbasidă din Sevilla (1031 d.Hr.), Zayridă din Granada (1012 d.Hr.), Jahwaridă din Córdoba (1031 d.Hr.), Dhul-Nunidă din Toledo (1035 d.Hr.), Amindă din Valencia (1021 d.Hr.), Tojibidă și Hudidă din Saragosa (1019 d.Hr., respectiv 1031 d.Hr.). Disparația lor subită se datorează în cea mai mare măsură abbasizilor veniți în Spania în ajutorul lui Alfonso vii de Castilia care îi elimină definitiv din competiția pentru stăpânirea Spaniei.⁵⁸

Această sciziune se datora refuzului dinastiilor locale arabe de a se supune politicii abbaside care urmărea omogenizarea teritorială și crearea unui spațiu etnic și lingvistic supus regulilor stricte ale statului. Dinastiile locale erau nevoite să se supună califului numit *amic al-mu mfn*⁵⁹ și tuturor prescripțiilor care decurgeau din deținerea celei mai înalte funcții în stat. Singura modalitate de sustragere de sub autoritatea califală era bineînțeles refugiul și întemeierea de state independente. Însă de la acest fapt și până la contestarea puterii califale de către liderii arabi independenți era o cale foarte lungă care presupunea, în cazul trecerii la fapte, asumarea unui risc enorm. Cu toate acestea, în anul 929 d.Hr., umeyyadul stabilit în al-Andalus, Abd al-Rahman III (912 - 961 d.Hr.), a declarat că „Oricine folosește titlul [*de amic al-mu miruri*] este un impostor care-și însușește ceea ce nu este

al lui de drept”, și a ordonat ca slujba de vineri (*khutba*) să fie ținută în numele lui, iar moneda să fie emisă numai în numele său (*sikka*).¹⁰⁰ Or, se știe foarte bine că cele două prerogative aparțineau în exclusivitate califului, la acea dată, califului abbasid, faptul fiind dacă nu o sfidare a autorității califale, în mod sigur o contestare hotărâtă a liderului de la Bagdad și a legitimității lui în lumea islamică. Mai mult, analiza corespondenței sale cu aliații berberi din nordul Africii dovedește că ‘Abd al-Rahman III era convins de misiunea sa divină de a „purifica credința de toate corupțiile sale și de a-i aduce reînvierea (*ihvā al din*)”¹⁰¹. Era însă numai un pretext de natură religioasă pentru a justifica o pretenție, ilegală de altfel, la înțâietatea în lumea islamică, prin forțarea grosolană a atribuirii titlului de calif.

Aceeași situație, am putea spune confuză, dar fără revendicări privind califatul, a caracterizat și nordul Africii, unde o serie de alte dinastii arabe au pus în practică principiile musulmane și au avut de câștigat o existență relativ liniștită și îndelungată. Un mare ajutor în acest proces l-au acordat dinastiile independente arabe și populațiile băștinașe, mulțumite de evoluția pozitivă pe care o înregistra viața lor zilnică. Iată de pildă Egiptul, cucerit de arabi în urma campaniilor militare desfășurate între anii 639 - 642 d.Hr., cunoscând succesiunea dinastiilor Tulunidă (868 - 905 d.Hr.), Ikhshidită (935 - 969 d.Hr.), Fatimidă (969 - 1171 d.Hr.), Ayyubudă (1171 - 1250 d.Hr.) și stăpânirea mamelucă (1250 - 1517 d.Hr.) care i-a

100 apud Janina Safran, *The Command of the Faithful in al-Andalus: a Study in the Articulation of Caliphal Legitimacy*, în „UMES”, 30, 1998, p. 183

101 Ibidem, p. 185; din aceeași corespondență aflăm că noua titulatură a lui ‘Abd al-Rahman m era recunoscută de toti aliații săi. Iată ce scria Muhammad ibn Khazar într-o scrisoare expediată acestuia: „Am realizat, Conducător al Credincioșilor, că tu ești cel mai legitim pretendent la califat [āhaqq al-nās bil-khilāfa], că aceasta este moștenirea ta, și că nimeni nu te poate provoca în această (problemă, n. n.) în afară de cazul când respinge adevărul și renunță la Allah și la Profetul sau”, {ibidem, p. 186}

asigurat, de altfel, cea mai puternică dezvoltare înregistrată până atunci¹⁰², s-a bucurat de tot sprijinul locuitorilor săi. Tunisia, Marocul și Algeria, conduse de Aghlabizi (800 - 909 d.Hr.), Fatimizi (909 - 969 d.Hr.) și Idrisizi (808 - 930 d.Hr.), au rămas în istorie ca locuri de pornire a expansiunii musulmane către alte zone ale lumii tot datorită locuitorilor nord-africani. Alte dinastii s-au dezvoltat și manifestat ca puteri independente în chiar zonele aflate sub influența directă a statului arab, cum ar fi Șamanizii în Transoxiana (871 - 999 d.Hr.), Tahiriții în

Khorasan (821 - 873 d.Hr.), Saffarizii în Afghanistan (871 - 901 d.Hr.), Buyizii în Irak și Iranul de Vest (932 - 1055 d.Hr.), Ghaznevizii în Iranul de Est și Afghanistan (962 - 1206 d.Hr.) și Ramdanizii în Mossul și Alepp (890 - 1003 d.Hr.).

Lumea islamică dobândește în acest mod o cu totul altă configurație, fiind o dovadă vie a eficienței expansionismului musulman în plan religios și politic, a cărei acțiune sistematică, mijloace și metode bine coordonate au lucrat în beneficiul unei singure forțe, și anume a celei musulmane. Individualismele locale au lucrat totuși în avantajul civilizației islamice, îmbogățind-o, dar mai ales, oferindu-i originalitatea pe care nu și-a pierdut-o nici până astăzi. Diversitatea manifestărilor religioase, sociale ori politice ale lumii arabe a dus la mari diferențe zonale, atât în ceea ce privește aspectul politic al problemei, cât mai ales aspectul ei cultural. Dacă Umeyyazii au consolidat moștenirea Profetului Muhammad și a celor patru califi ortodocși ai Islamului, Abbasizii, în încercarea lor de unificare culturală a întregului teritoriu controlat, nu au făcut decât să conducă imperiul la secesiune din cauza incapacității de a face față individualismelor locale și dinastiilor apărute atât în partea orientală, cât mai ales în partea occidentală a stăpânirii lor.

102 Gaston Wiet, L'Egipete arabe, în „Encyclopaedia Universalis”,
„vol.8, Paris, p. 5-10

Califatul abbasid cădea în cele din urmă sub lovitura de grație aplicată de cuceritorii mongoli în anul 1258, anul căderii Bagdadului. Instituția califală a continuat însă să existe, fiind preluată în anul 1517 de otomani, cei care împrumutaseră de la arabi religia și ideologia puterii, reușind să dea lumii musulmane medievale cel mai puternic stat pe care l-a avut vreodată. Succesul continuării funcționării acesteia se datora credinței în superioritatea de necontestat a puterii islamice reprezentată de această dată de către Imperiul Otoman. O contribuție deosebită la transformarea graduală a acestei concepții de superioritate și la afirmarea ei ca parte a ideologiei oficiale otomane a avut-o adoptarea normelor turco-mongole și islamice. Este adevărat că preluarea vechilor idei politice și religioase ale statelor turce preotomane au dat contur conceptului de „universalism” otoman, grație căruia funcționa la cote maxime *djihadul*, dar este și mai potrivit să constatăm că anul cuceririi Egiptului, 1517, și adoptarea normelor islamice au reprezentat momentul de lansare, la nivel mondial, a pretențiilor de cucerire a întregii lumi și de transformare a ei în *dar al-Islam* Clasa Islamului). Justificate de obținerea de către suveranii otomani a titlului de *khalifa-i kubra* (calif suprem) al lumii musulmane și ascunse în spatele „păcii otomane” (*Pax Otománica*), intențiile politice ale sultanilor nu se deosebeau cu absolut nimic față de cele ale foștilor califi arabi în încercarea lor de a avea sub control cât mai multe teritorii nemusulmane. Rămas în obscurantism pentru câteva secole, „califatul” islamic reînvia ca noțiune religioasă și politică în anul 1517, când sultanul Selim I (1512 - 1520) prelua titlul de *khalifa-i kubra* în urma cuceririi Egiptului și a supunerii orașelor sfinte Mekka și Medina. Doctrina sunnită nu-i permitea însă lui Selim I să fie un adevărat calif al Islamului, din cauza nedescendenței sale din rândul kuraysiților, trib căruia îi aparținuse Profetul, și a faptului că fostul calif abbasid al-Mutawakkil nu-i cedase această demnitate, în

ciuda actului petrecut în moscheea din Alep – să nu uităm că acolo Selim I a fost investit doar cu titlul de „servitor al orașelor Mekka și Medina”.¹⁰³ Halii Inalcık considera că obținerea acestui titlu era menită doar „să reliefeze preeminența sa asupra conducătorilor musulmani și calitatea sa de protector al Islamului”.¹⁰⁴ De altfel, această calitate fusese anticipată cu doar un an înainte de însuși șeriful Meccăi care solicita ajutor lui Selim I împotriva creștinilor portughezi ce amenințau vestul Peninsulei Arabice, și recunoscută după 1517 de către conducătorii musulmani din Sumatra și India și de hanii Turkestanului, în condițiile pericolelor reprezentate de portughezi, în primul caz, și de ruși, în al doilea caz.¹⁰⁵ Dar odată cu desființarea statului otoman în al treilea deceniu al secolului XX, a dispărut și califatul, de această dată definitiv, așa cum definitiv dispărea și Imperiul Otoman. Importanța Islamului pentru evoluția istorică a zonelor aflate sub incidența sa, și a lumii în general, este de necontestat.

Ca o concluzie a acestui capitol care a luat în discuție trăsăturile generale ale Islamului clasic, schițând liniile evoluției sale istorice în principal sub aspect politic și religios, și dorindu-se a fi doar o familiarizare nedetaliată cu zona în cauză, putem spune că evenimentele ne îndreptățesc să încadrăm Islamul în limitele conceptului de „fenomen”. După cum bine se știe, acest concept are trei sensuri: 1. manifestare exterioară a esenței unui lucru, unui proces etc., care este accesibilă, perceptibilă în mod nemijlocit; 2. proces, transformare, evoluție, efect etc. din natură și din societate, fapt; 3. aspect, întâmplare, ființă, obiect care surprinde (prin calități, noutate etc.).¹⁰⁶ Islamul

103 H. Inalcık, Imperiul otoman. Epoca clasică. 1300-1600, București, 1996, p. 79

104 Ibidem, p. 110

105 Ibidem, p. 79, 110-111

106 Dicționarul Explicativ al Limbii Române, ediția a II-a, București, 1996, p. 373

a semnatificat într-adevăr manifestarea esenței religiei musulmane și a preceptelor sale, în funcție de care a evoluat statul arab întemeiat de Profetul Muhammad și consolidat de cei patru califi ortodocși, Abu Bakr, Umăr, Uthman și Ali și de reprezentanții dinastiilor Umeyyada și Abbasida, producând o transformare radicală a societății preislamice și surprinzând prin dimensiunile expansiunii sale întreaga lume medievală a timpului.

Geneza acestui fenomen politic și religios cunoscut sub numele de *Islam* se regăsește în perioada preislamică, *djāhilāyya*. Ea a pus la dispoziția Profetului Muhammad, fondatorul religiei musulmane, toate elementele care au asigurat succesul misiunii sale. Odată cu preluarea autorității în Peninsula Arabică, Muhammad a pus bazele primului stat islamic, construit din fragmentele de teritorii populate de o varietate de triburi arabe politeiste, convertite în scurt timp la Islam. Capacitatea militară deosebită a Islamului și caracterul religios al războiului sfânt, *djihād*-ul, au dus la cucerirea rapidă a unui teritoriu imens cuprins între Oceanul Atlantic și India. În aceste condiții s-au conturat primele relații cu populațiile nemusulmane față de care cuceritorii musulmani au manifestat permanent o atitudine oscilantă, tolerantă sau nu, așa cum au dictat interesele de moment ale Islamului. Astfel a luat naștere doctrina *djinândului* și a's/yar-ului, care menționa clar diferența dintre musulmani și nemusulmani, și în funcție de care erau privite toate relațiile dintre ele. Potrivit acestei doctrine, lumea a fost împărțită în două sau trei mari diviziuni, care delimitau clar lumea musulmană de cea nemusulmană. Mânați în special de dorința de câștig și mai puțin de rațiuni religioase, conducătorii musulmani au controlat timp de aproape șapte sute de ani un teritoriu de mari dimensiuni. Și totuși, menținerea acestuia a implicat un foarte mare efort și risc, motiv pentru care a și avut perioade când funcționarea sa a lăsat de dorit. Politica absolutistă a abbasizilor a avut drept consecință, pe lângă slăbirea

statului, și sciziunile din sânul comunității sale, de această dată de natură politică. Dinastiile născute în urma acestor regretabile sciziuni au fost atestate atât în spațiul european (Spania), cât și în nordul Africii (Egipt, Tunisia, Algeria, Maroc) ori în Asia (Iran, Afghanistan, Turkistan). După momentul de grație al desființării statului abbasid de către mongoli în anul 1258, locul arabilor a fost luat de către statele turcilor selciukizi și, ulterior, de către Imperiului Otoman, adepți ai legii sfinte, *sharva*, și ai doctrinei islamice religioase, precum și ai expansionismului teritorial, de această dată sub alte forme și în cu totul alte condiții istorice.

Cea mai potrivită concluzie pentru a ne explica miracolul fenomenului islamic este, credem noi, cea a lui Francesco Gabrieli, unul dintre cei mai fini observatori ai societății musulmane medievale: „Dacă mobilul religios nu a jucat niciun rol, sau numai un rol minor în motivarea cuceririlor, trebuie să recunoaștem rolul său real și efectiv în păstrarea și coordonarea teritoriilor cucerite. Islamul a păstrat imperiul până în momentul în care universalismul credinței a ajuns la maturitate și au apărut alte hegemonii străine în interiorul inimii statului musulman, distrugând imperiul arab de început. Arabismul și islamismul, diferite și chiar opuse dacă le judecăm în mod separat, s-au completat și sprijinit reciproc în timpul cuceririlor: poate că secretul succesului lor miraculos constă tocmai în această colaborare”.¹⁰⁷

Capitolul II

Teoria dreptului islamic clasic

1. Terminologie, surse, influențe externe

Conceptul de drept implică totalitatea regulilor și normelor juridice care reglementează relațiile sociale într-un stat.¹⁰⁸ Deși destul de schematică, această definiție a noțiunii de drept lămurește aspectul social al domeniului,

107 Francesco Gabrieli, op.citp. 113

108 Dicționarul explicativ al limbii române, ed. H, București, 1996, p. 320

ceea ce prezintă un mare interes pentru studiul de față, în condițiile în care vom discuta problema relațiilor dintre lumea musulmană și lumea nemusulmană pe parcursul perioadei islamului clasic.

Preocupări pentru definirea și analizarea aspectelor dreptului islamic au existat și există încă în istoriografia străină și română.¹⁰⁹ Notăm ca definitorii în acest domeniu de cercetare, atât pe plan mondial, cât și pe plan național, contribuțiile lui L. Milliot, J. Schacht, I. Goldziher, J. Linaut de Bellefonds, N.J. Coulson, C. Chehata, M. Boisard, M. Gaudefroy-Demombynes, M. Hammidulah, E. Tyan, A. Morabia, M. Khadduri, A.

Fattal, Y. Meron, A. Abel, E. Honigman, M. Bernard, G.G. Florescu, I. Matei, T. Gemil, M. Maxim, V. Panaite.

Încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, când pionieri ai domeniului privind dreptul islamic clasic au fost C. Snouck Hurgronje, I. Goldziher și M.A.J. Wensink, au apărut o serie de opinii în legătură cu sensul atribuit de

109 Printre lucrările de referință se află și D.B. Mac Donald, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1903; I. Goldziher, *La dogme et la loi de l'Islam*, Paris, 1920; L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, 1953; A. Fattal, *Le statut legal de non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1953; E. Tyan, *Institution du droit public musulman*, Paris, 1954; M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Richmond, 1955; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1959; Idem, *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964; N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964; J. Linaut de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, 2 vol., Paris, 1965; A. Morabia, *La notion de Jihad dans l'Islam medieval (des origines à al-Gazâlî)*, Lille, 1975; R. Peters, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihâd in Modern History*, Uitgeverij Mouton's - Gravenhage, 1979; T. Gemil, *Românii și otomanii în secolele XIV-XVI*, București, 1991; M. Maxim, *Țările Române și înalta Poartă*, București, 1993; studii și articole - I. Matei, *Quelques problèmes concernant le régime de la domination ottomane dans les Pays Roumains (concernant particulièrement la Valachie)*, în „RÉSEE”, X, 1, 1972, p. 66-81; XI, 1, 1973, p. 81-95; G.G. Florescu, *L'aspect juridique des khatti-chérifs. Contributions à l'étude des relations de l'Empire Ottoman avec les Principautés Roumains*, în „SAO”, I, 1957, p. 121-147; V. Panaite, *Din istoria dreptului islamic al popoarelor: doctrina „djidat-ulul”* în „AIIAI”, XXII, I, 1986, p. 409-418; H, 1987, p. 707-718.

către aceștia expresiilor „drept islamic” și „drept al Islamului”¹¹⁰. Polemica pe această temă a adus în discuție semnificațiile diferite presupuse de fiecare din cele două expresii. Dacă prin „drept islamic” se înțelegea sistemul de reguli juridice care, alături de alte reguli de natură rituală, formează – în ciuda diferențelor de loc, timp sau grup uman – una din expresiile cele mai concludente ale religiei musulmane, prin „drept al Islamului” se defineau regulile juridice aplicate de-a lungul timpului în diferite țări islamice, în raport cu uzanțele și cutumele locale, a căror varietate era mult mai mare decât a celor ce țineau strict de sfera dreptului islamic. Cu alte cuvinte, dreptul islamic era constituit dintr-un ansamblu de reguli și practici, instituții și decizii, și într-un anumit sens, codificări, pe care istoricii dreptului le găsesc, pentru perioada clasică a Islamului, menționate în sursele contemporane și, pentru timpurile noastre, în practica și legislația actuală.¹¹¹ Foarte ușor de surprins, interferența celor două categorii a făcut ca ele să fie prezentate și analizate împreună, așa încât orice modificare a fiecăreia dintre ele presupune o reevaluare a celeilalte.

În terminologia de specialitate, dreptului islamic medieval îi corespunde noțiunea de *fikh*, 5 parte componentă a științelor Coranului și Sunnei (*Cuium al-shari’a*), mai concret, a științelor deduse din surse (*Cuium mustanbata*).⁶ La origine, *fikh*-ul avea sensul de cunoaștere, inteligență, știință în general, aplicându-se tuturor ramurilor cunoașterii, ca de exemplu *fikh al-luga*, adică știința lexicografică.¹¹² Adoptat și de școlile juridice musulmane, termenul semnifică, în plan tehnic, știința drepturilor, care îngloba ramuri diferite, ca de exemplu dreptul familial, succesoral, de proprietate, contractele și obligațiunile presupuse de viața socială (*mu’amalat*), dar și

110 vezi J.H. Kramers, *Droit de l’Islam et droit islamique*, în „AHDO”, 1, 1937, p. 401-414

111 Ibidem, p. 401.

112 A. Cilardo, op.cit, p.220

legi care reglementează o serie de practici rituale și religioase (*ibadat*), între ele aflându-se și diverse interdicții ori injoncțiuni venite din partea vreunei instituții sau persoane fizice. El dobânda astfel sensul de jurisprudență așa cum era văzut de J. Schacht, echivalent deci cu *jurisprudencia* romană și cu *rerum divinarum atque humanorum notiția*.¹¹³ Prin urmare, conceptul acoperea toate aspectele vieții religioase, politice și private. După opinia lui Agostino Cilardo, în terminologia teologică veche, termenul de *fikh* nu dispunea de limite etimologice largi, fiind redus la sinonimia cu *ra y* Copinie, rezultat al reflecției personale; lb. lat. *opinio prudentium*) ori la diferența față de *ilm* (cunoașterea precisă a deciziilor juridice transmise de către Muhammad și însoțitorii săi). Înaintașul său, J. Schacht, liderul specialiștilor în legea islamică, surprindea mult mai complet esența *fikh-ului* considerându-l drept „un exercițiu independent al inteligenței (în privința deciziei asupra unor puncte de drept), datorat judecății personale, efectuat în absența regulii tradiționale aplicabile cazului respectiv ori pur și simplu prin ignorarea acesteia”.¹¹⁴ O altă accepțiune a *fikhului* este aceea de cunoaștere și interpretare a Legii divine (*sharī'a*) \ în special în ceea ce privește etica, teologia morală și a cultului, de fapt, a științei religiei în general. Maeștrii acestei științe se numeau *fukahā* și dețineau atât funcția de juriști, cât mai ales cea de teolog, titlu conferit și lui al-Tabari, cel mai virulent combatant al școlii juridice hanbalite.¹¹⁵

Abdul Hamid A. Abu Sulaymān definea *fikh-ul* drept

113 J. Schacht, I. Goldziher, aricit. ,p. 906; A.D'Emilia, *Scritti di diritto islámico*, Roma, 1976, p. 65

114 J. Schacht, I. Goldziher, art.cit. ,p. 906; A. Cilardo, op. cit., p. 220-221

115 Jurist și istoric, Al-Tabari s-a născut în Tabaristan, dar a murit la Bagdad în anul 923 d. Chr. Era cunoscut drept un virulent contestatar al doctrinei hanbalite, ideile sale fiind expuse în lucrările *Comentariul și Istoria Universală* (vezi D.și Th.Sourdel, *Civilizația Islamului Clasic*, vol.HI, București, 1975, p. 229)

„o sumă a interpretărilor de natură jurisprudențială, a deducțiilor și opiniilor „savanților” musulmani, a „ulemale” lor (clasa învățaților), și a celor cu rang înalt, numiți *multahidun*, care dovedeau o remarcabilă competență și independență în gândire.”¹¹⁶

Prezentarea *fikh*-ului ca sistem juridic propriu-zis nu a fost acceptată în totalitate de către specialiști, și chiar inițiatorii studiului acestui domeniu, Christiaan Snouck-Hurgronje și Ignaz Goldziher, au ajuns la concluzia că nu putem vorbi decât despre un sistem legal cu implicații practice care ține exclusiv de domeniul religiosului, nu de cel al laicului, întrucât toate normele legislative se aflau sub controlul normelor religioase. Așa cum subliniază și Zouhair Ghazzal în articolul său dedicat locului dreptului islamic în istoriografia contemporană¹¹⁷, *fikh*-ul a început să fie perceput ca o lege sacră odată cu studiile lui Max Weber care, în urma analizei legilor rabinice, chineze și hinduse ajunge la concluzia că, „în ciuda caracterului lor religios, asemenea sisteme juridice au o raționalitate proprie”, având în comun chiar și unele norme și proceduri. Într-adevăr, cea mai potrivită definiție pentru legea islamică este cea care-i atribuie rolul exclusiv de lege sacră, care potrivit definiției lui J. Schacht este „un ansamblu de datorii religioase, reprezentând totalitatea prescripțiilor lui Allah care reglementează viața fiecărui musulman în toate aspectele sale; el cuprinde într-o egală măsură ordonanțele privind ritul și ritualul, precum și normele politice și, într-un sens restrâns, normele juridice [...] Dreptul islamic este esența gândirii islamice, cea mai tipică manifestare a stilului de viață islamic, inima și sufletul Islamului însuși. Termenul *fikh*, cunoaștere, arată că Islamul timpuriu considera cunoașterea legii sacre ca

¹¹⁶ ‘AbdulHamid A. AbūSulaymān, Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought, The International Institute of Islamic Thought Herndon, Virginia, 1414/1993, p. 7

¹¹⁷ Zouhair Ghazzal, Islamic Law in Contemporary Scholarship, in „Middle East Studies Association Bulletin”, 34,2,2000, p. 193-197

fiind cunoașterea prin excelență [...] Legea islamică este un exemplu special de „lege sacră”. Este un fenomen foarte diferit de celelalte forme de lege – cu toate că exista, desigur, un număr considerabil și inevitabil de coincidențe cu una sau cu alta dintre ele [...]”.¹¹⁸

Conceptul islamic de jurisprudență *Cilm al-fikh*) cunoaște două subdiviziuni: a) *usul al-fikh* ce constituie fundamentul dreptului, fiind un izvor canonic al acestuia, stabilit de sunniți în primele secole ale Hegirei, și b) *furu al-fikh* ce constituie ramura dreptului, îmbogățită prin tratatele lui Sahnun (*Mudawwanah*), as-Sarakhsi (*Mabsut*), as-Shirazi (*Kitab at-tanbih*), Ibn Ali Zayd al-Qayrawani (*Risalah*), Khalil ibn Ishaq (*Mukhtasar*), ș.a. În majoritate reprezentanți ai școlii malikite de drept islamic.

Din punct de vedere istoric, dreptul islamic a fost elaborat progresiv, după normele stabilite deja de Profetul Muhammad, dar ținând cont în mare măsură de influențe externe, cum au fost cea iudaică, sasanidă și bizantină, care și-au adus o importantă contribuție în construcția sa definitivă. Insuficiența prescripțiilor Profetului a antrenat un întreg proces de organizare și structurare a legilor islamice conform cărora erau reglementate relațiile din societatea arabă. O mare contribuție au avut-o în acest caz mai întâi judecătorii sau cadii – în etapa incipientă a statului arab – și, ulterior, juriștii arabi – în etapa sa de dezvoltare. Evident că această evoluție a dreptului de la practică la teorie a consfințit folosirea din ce în ce mai pregnantă a regulilor fundamentate pe un suport teoretic solid, care nu mai permiteau existența unei varietăți de opinii în privința aceleiași chestiuni ca până atunci. Răspunsul la cele mai arzătoare probleme de natură juridică a fost crearea școlilor de drept al căror început a fost datat în cel de-al doilea secol al Islamului în spațiul irakian.

Începând cu finele secolului al XIX-lea, studiile consacrate acestui domeniu consideră începuturile *fikh*-

118 J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, p. 1

ului în perioada de sfârșit a primului secol al Hegirei. Într-un studiu publicat postmortem, M.G. Bergsträsser¹¹⁹ situa momentul de început al dreptului musulman în secolul I d.Hr. Întrucât, în centre cum ar fi Meca, Medina ori diverse orașe din Siria și Irak, se practica aplicarea cutumelor juridice din timpul vieții Profetului. Autorul vorbea despre existența unei perioade de tranziție de la cutumă la legea islamică propriu-zisă, perioadă în care odată cu pătrunderea influențelor străine în statul arab, începe să se contureze ideea legii sacre. Aceeași perioadă de timp era indicată și de C.A. Nallino care localiza în Hedjaz punctul inițial de pornire a dreptului islamic, spre deosebire de J. Schacht și

I. Goldziher ce susțineau ideea constituirii sale în Irak, în cel de-al doilea secol al Hegirei.¹²⁰ J. Schacht încadra primele încercări ale specialiștilor în materie de lege musulmană în categoria „vechilor școli de drept”, 1616 care potrivit lui au apărut în primele decenii ale celui de-al doilea secol al Islamului, în Irak la Kufa și Basra, în Hedjaz la Meca și Medina, și în Siria. Iată care au fost elementele caracteristice acestor structuri în opinia reputatului specialist J. Schacht: ascendența Irakului asupra celorlalte centre juridice din spațiul arab, ca urmare a constituirii sale drept prim centru intelectual al apariției și dezvoltării legii religioase și jurisprudenței islamice; influența doctrinei irakiene a școlii de la Kufa asupra celei de la Medina, din Hedjaz, care la rândul său a influențat școala egipteană de drept; diferențele dintre școli s-au datorat factorului geografic, care a condiționat frecvența contactelor reciproce, variațiilor locale privind obiceiurile și în general condițiile de existență; toate școlile au adoptat așa-numitul principiu al „modului de viață conform tradiției școlii”, care a acordat o mare importanță respectului față de Tradiții (Sunna) pe tot parcursul secolului II al Hegirei și consensului comunității

119 apud J.Schacht, I.Goldziher, art.cit., p. 908

120 A.Cilardo, Fikhy p. 71-72

musulmane.¹²¹

Prima încercare de structurare a legii islamice a avut loc abia în perioada umeyyadă, când guvernatorii zonelor aflate sub influență arabă au numit în funcții primii cadii (judecători). Cei mai cunoscuți au fost Ibrăhâm al-Nakhar și Hammād ibn Abl Sulaymān la Kufa și ulterior, Saïd ibn al-Musayyib, unul din cei așa-numiți „șapte avocați” din Medina. În epoca Abbasizilor, cadii erau numiți direct de către califi, fapt care demonstra importanța lor deosebită în buna funcționare a procesului juridic, explicabilă însă prin noua lor calitate de specialiști ai dreptului religios. Măsura se datora în principal atenției deosebite pe care o acordau califii abbasizi dreptului islamic, un exemplu de marcă fiind cel al lui Harun ar-Rashid din al cărui ordin a fost redactat impresionantul tratat despre impozitul funciar ce-i aparține marelui jurist Abu Yusuf Ya kub. Situația din interiorul domeniului juridic se schimbă așadar odată cu evoluția întregii societăți musulmane, punând dreptul islamic la locul său bine-meritat. Suveranii umeyyazi au adus unele precizări privind dreptul penal și succesorial sau chestiuni legate de cult, acordând încă de la început un rol însemnat judecătorilor locali, în vreme ce Abbasizii au trăit în epoca marilor maestri de drept, creatorii celor mai importante școli islamice din întreg imperiul arab. Numai așa ne putem explica impactul extraordinar pe care l-au înregistrat în acea vreme juriștii arabi a căror faimă depășise de mult granițele regiunii în care-și practicau vocația. Prestigiul de care se bucurau aceștia făcea ca învățătura lor să devină, imediat după sursele consacrate de drept, adevărate izvoare ale jurisdicției musulmane. Problema stabilirii definitive a precizărilor legate de viața spirituală și materială a societății arabe era însă departe de a fi încheiată. Vor exista în mod permanent reveniri asupra chestiunilor esențiale, datorită manifestării unei diferențe cu caracter zonal la nivel de jurisprudență islamică. Existența mai

121 Ibidem, p. 28-31

multor școli de drept era echivalentă cu existența mai multor opinii și prevederi de aplicare a lor în practică. Lipsa unității legislative avea să fie un alt factor de secesiune în interiorul imperiului arab, delimitând clar zonele de exercitare a școlii malikite spre exemplu, de cele ale școlii hanafite ori hanbalite. Lumea islamică simțea însă nevoia acută de a avea propria legislație care o individualiza în rândul celorlalte state. Oricum diferențele pomenite mai sus nu au afectat nicicând structura propriu-zisă a imperiului și nu au fost niciodată cauza căderii sale definitive. Eventualele probleme ridicate de unele neconcordanțe în luarea deciziilor juridice au pălit întotdeauna în fața adevăratelor probleme ale statului arab, de natură religioasă sau politică. Am putea sublinia chiar faptul că echilibrul din domeniul juridic a salvat aparențele în interiorul imperiului și a concurat la bunul mers al societății în general, oferindu-i siguranța de care avea atâta nevoie. Atâta vreme cât justiția a acționat în mod echitabil și eficient, ea a constituit unul dintre pilonii de bază ai Islamului, ducându-i în același timp moștenirea mai departe. Grație acestui fapt, unele elemente ce i-au fost proprii în perioada clasică a evoluției sale mai pot fi și astăzi întâlnite în lumea musulmană, în acele părți unde conservatorismul și-a păstrat încă valabilitatea.

Potrivit Coranului și Tradiției islamice, Profetul Muhammad a luat primele hotărâri în materie de lege musulmană, în conformitate cu misiunea sa divină de a răspândi legea sacră revelată lui de către Allah, prin intermediul Îngerului Gebrail (Gabriel). Deși nesistematizate și uneori contradictorii sau insuficient de explicite, hotărârile lui Muhammad au constituit modelul pentru fiecare dintre sentințele juridice luate de succesorii săi în procesul funcționării justiției în cadrul statului arab. Pentru a conferi eficiență și echitate fiecărei legi în parte, în acest proces au fost introduse elemente uneori definitorii pentru rezultatele deciziilor luate de către autoritățile legislative arabe. Acestea au fost introduse în

categoria surselor dreptului islamic, întrucât au reprezentat baza pe care a fost clădit întregul edificiu al sistemului juridic arab. Alături de Coran și Sunna (cum mai erau numite Tradițiile Profetului), au fost folosite, sub directa coordonare a autorităților în materie de drept, raționamentul prin analogie, numit *kivās*, consensul comunității credincioșilor musulmani, cunoscut sub denumirea de *idimā*, și opinia personală a jurisconsultilor, bazată pe rațiune (*ra y*), numită *iditihād*.

Rezultat al revelației divine, Kur înul¹²² reprezintă esența legii musulmane întrucât stabilește, potrivit capitolelor (*surele*) revelate la Meca, principalele direcții ale doctrinei islamice și, așa cum reiese din capitolele revelate la Medina, cele mai semnificative prescripții privind societatea musulmană în general. Cartea sfântă a musulmanilor a fost redactată în limba arabă, cuprinzând 114 capitole, denumite *sure*, împărțite la rândul lor în mai mult de șase mii de versete, numite *avāte* (în traducere, semne miraculoase). Se cunoaște faptul că ea a fost revelată Profetului de către Allah prin intermediul Îngerului Gabriel de-a lungul ultimilor săi douăzeci și trei de ani de viață petrecuți la Meca și ulterior la Medina și că nu a fost redactată în timpul lui Muhammad. Se pare că au existat intenții ca textul Kur înului să fie scris odată cu desfășurarea revelației, însă ceea ce cunoaștem noi astăzi a fi textul definitiv este de fapt o colecție de fragmente dispartate care au fost strânse și atent redactate din ordinul califului Uthmān (644 - 656), imediat după eșecul lui Abu Bakr de a realiza exact același lucru. Potrivit lui M.G. Demombynes, în timpul lui Abu Bakr au circulat o serie de variante ale Kur înului, redactate de către secretarul favorit al Profetului, Zayd b. Thābit, care au intrat în posesia luptătorilor *djinândului* din Siria, Egipt, Irak și Iran, riscând să provoace serioase divergențe între ei și să pună chiar în pericol esența Islamului din pricina

122 M.Gaudefroy-Demombynes, Les insitutions musulmans, p. 43-44; A.D'Emilia, Diritto islamico, p. 20-21

diferențelor ce existau între variantele respective. Autorul scria că cele patru copii ale noului text coranic, la a cărui realizare a fost cooptat și Zayd **b**. Thābit, au fost ulterior răspândite la Medina, Damasc, Basra și Kufa, de unde, grație altor copii realizate în aceste patru centre, au circulat în întreg imperiul arab.¹²³ Textului coranic i se datorează nașterea științei comentariului (*ilm et tqfsir*), ridicată la rangul de artă de către Tabari (**m.** 932), Zamakehari (**m.** 1143), Razi (**m.** 1209) și Beidawi (**m.** 1286) ca urmare a semnificației sale de fundament al cunoașterii islamice și ai dreptului musulman, ca ramură a cunoașterii. Importanța Coranului în lumea islamică se datorează faptului că el reprezintă însuși cuvântul lui Allah iar obligativitatea respectării lui vine tocmai din acest lucru. Allah recomandă credincioșilor musulmani o serie de reguli privind comportamentul lor în materie de chestiuni religioase, morale, sociale sau politice vis-à-vis de membrii comunității lor și de cei ai altor comunități a căror credință era diferită de a lor. Muhammad fusese doar intermediarul lui Allah – de unde și sacralitatea textului coranic –, drept care statutul său de simplu Profet, și nu de fiu al lui Allah (cum era Iisus pentru Dumnezeu în religia creștină), era precizat în nenumărate rânduri în interiorul Coranului. Muhammad era vestitorul și propovăduitorul unei noi religii, ultima mare religie monoteistă a lumii. Textul sacru al Coranului, transmis oral de către Profet în urma revelației, dar stabilit în scris în vremea celui de-al treilea calif „drept” al Islamului, a suportat foarte multe interpretări și datorită lecturilor sale diferite care de multe ori schimbau fără voie sensul general al versetelor sau

123 M.G. Demombynes, *Muslims Institutions*, p. 63-64 (Demombynes continua: „Potrivit legendei, califul ‘Uthmān a scris copiile cu propria lui mână sau, cel puțin, cu una dintre ele, de care se folosea în momentul lecturării când a fost ucis. Bibliotecile moscheelor și cele ale reședințelor princiare au păstrat timp îndelungat pagini pătate de sânge din acesta. În 1184 Ibn Djubair a văzut în Mecca un Kur’ân care a aparținut lui ‘Uthmān și care fusese expus la porțile Ka’abei în timpul rugăciunilor pentru aducerea ploii.” (p. 64)

chiar al suratelor coranice. Creștinii și iudaicii vor descoperi cu uimire în textul coranic chestiuni care sunt des întâlnite în Cărțile sfinte ale religiilor pe care le confesează. Faptul se explică prin influența pe care au avut-o comunitățile de creștini și evrei din Peninsula Arabică care l-au „educat” pe Profet în spiritul religiilor lor, în momentul în care acesta s-a simțit pregătit să le primească învățătura. Allah nu a oferit însă soluții credincioșilor musulmani pentru fiecare problemă cu care urmau să se confrunte, dar explicația acestui fapt rămâne un mister. Tocmai de aceea restul surselor de drept islamic au fost chemate să contribuie cu precizări suplimentare. Până astăzi, dincolo de alte elemente comune de limbă și origine, lumea islamică este unită de credința în cuvântul lui Allah reprezentat numai de Coran. Neînțelegerea acestei caracteristici de către mulți dintre adepții altor religii decât cea musulmană, face ca întreaga lume islamică să nu fie apreciată la adevărata ei valoare, fiind de multe ori catalogată drept „ciudată”. Semnificația sa ridică Coranul – din punct de vedere juridic – la statutul de cea mai importantă sursă a dreptului islamic.

Sunna, cea de-a doua sursă a legii sfinte, și-a schimbat vechea semnificație odată cu introducerea Islamului ca religie în Peninsula Arabică, deoarece accepțiunea sa preislamică tradusă prin „mod de viață”, se transformă de atunci înainte în „model de viață al Profetului”. Având autoritatea de a expune și interpreta cuvântul lui Allah, Muhammad a fost cea mai importantă persoană în Islam. Tocmai de aceea fiecare cuvânt și faptă aparținând Profetului, consemnată în scris sau transmisă oral, au constituit prin ele însele un element sacru, de necontestat al doctrinei islamice. Încă de la început, atitudinea sa (*Sunna*), corolar al cuvintelor, faptelor și gesturilor sale consemnate de Tradiție (*Hadīth*), au câștigat respectul întregii comunități, ridicând-o la rangul de sursă de drept. Ea devenea un instrument indispensabil juriștilor pentru rezolvarea chestiunilor comunității

neprevăzute de textul coranic. Din păcate, Muhammad rămânea un om al epocii sale, ale cărui decizii nu depășeau limitele impuse de spiritul timpului. Deși se încerca identificarea celor mai bune soluții pentru problemele societății islamice prin imitarea vieții fondatorului ei, membrii acesteia vor fi conștienți de suficiența învățăturilor sale. Evoluția impunea dacă nu desprinderea de trecut, cel puțin îmbogățirea acestuia prin soluții valoroase, oferite de alte surse juridice. Problemele înfruntate de prima comunitate de la Medina erau de acum mult depășite de complexitatea vieții cotidiene a statului arab. Crizele religioase și politice apărute pe parcursul istoriei Islamului necesitau reconsiderarea trecutului, de unde și varietatea interpretărilor date nu numai Coranului, ci și Sunnei. Prețul evoluției era scump plătit de musulmani, întrucât curente de gândire născute odată cu înaintarea în timp nu vor face decât să sape și mai tare prăpastia în jurul grupurilor disidente, afectând puternic însăși unitatea statului. Fiecare grup prefera să se desfășoare într-o zonă anume ce rămânea pentru totdeauna tributară mentalității locuitorilor săi. Mai mult, dacă acea zonă nu împărtășea curentul de gândire oficial, ea încerca prin orice mijloace să se emancipeze de sub controlul autorității centrale. Și totuși, Tradițiile ne oferă un excelent material despre viața Profetului Muhammad, dar și informații privind remarcile lui în legătură cu anumite subiecte cu caracter laic sau religios care răspundeau întrebărilor legate de comunitatea musulmană în general. Prezentate sub formă de povestiri, Tradițiile au fost scrise în același stil, având forma unor veritabile rapoarte: „Am auzit de la Z, care a auzit de la Y, care a auzit de la... A, care a spus că Muhammad, pacea fie asupra sa...”.¹²⁴ Istoriografia de specialitate consideră că, datorită modului de prezentare, Tradițiile* au putut fi ușor falsificate, neavând un grad de siguranță prea mare. În urma studiului atent al acestora, I. Goldziher și J. Schacht

atrăgeau atenția cunoscătorilor că multe din „Tradițiile profetice” sunt de fapt niște falsuri realizate pentru a servi unor cauze politice ori pentru a opera modificări în sistemul legislativ. Cele mai valoroase colecții de Tradiții, acceptate atât de către juriștii sunniți, cât și de către „savanții” musulmani sunt cele șase *Sahih* (lb. ar. autentic.), două dintre ele aparținând celebrilor al-Bukhârî (194 - 250 a. H.) și Muslim (202 - 261 a. H.). Problema demonstrării autenticității Tradițiilor rămânea una dintre cele mai semnificative chestiuni ale doctrinei islamice, îndeosebi pentru faptul că raportarea la oricare dintre acestea însemna pronunțarea unei soluții definitive pentru o situație foarte bine precizată. Odată luată decizia, aceasta se aplică și celorlalte cazuri similare, prin urmare, orice pas greșit (autenticarea unei Tradiții profetice care se dovedea ulterior a fi falsă) se făcea în defavoarea societății și deci a membrilor săi. Colecționarii de Tradiții se aflau așadar pe un teren extrem de alunecos și nu este de mirare că, în urma unui studiu minuțios, s-a ajuns la concluzia că doar șase *sihăh* pot fi considerate sigure, și anume cele aparținând lui al-Bukhârî, Muslim, Abū Dawūd, al-Trimidhl, Ibn Madjă și al-Nasă I.

Idimă9 reprezintă una din celelalte trei surse ale dreptului islamic, considerate uneori secundare, pentru că au rolul să completeze Kur înul și Sunna, și să fie folosite numai atunci când primele două nu ofereau nicio soluție problemei în cauză. *Idimă* reprezintă consensul comunității credincioșilor musulmani și este o expresie care cunoaște trei forme: dacă este vorba de consensul comunității și al „învățaților” musulmani, ea poartă denumirea de *idimă9 al-kawl*; dacă se face referire numai la un consens de acțiune, vorbim despre *idimă al-fi-l*; în cazul în care consensul se face în mod tacit, se folosește expresia *idimă al sukut* sau *idimă al-takrir*. Consensul comunității exista și în perioada preislamică, atunci când se ridicau cele mai grave probleme ale sale. Conducătorul ei era desemnat numai în acest fel. Islamul preia această practică

conferindu-i însă o însemnătate mai mare, dovadă și așezarea ei pe primul loc în ierarhia surselor secundare ale dreptului islamic. Alegerea șefilor statului, cel puțin pentru prima perioadă a Islamului, rezolvarea diferitelor puncte din programul acestora și multe alte chestiuni de stat, se făceau tot prin aplicarea consensului.

Kivās reprezintă în *fikh* raționamentul prin analogie și denvă din termenul ebraic *hikkish* (la infinitiv, *hekkesh*) și din rădăcina arameică *nksh* (înseamnă „a fi de acord împreună”). În sens larg, *kivās* desemna raționamentul inductiv (*istidial*) și deductiv (*istinbat*, *istikhradj al-hakk*).¹²⁵ Ca și în cazul consensului comunității, raționamentul prin analogie a fost instituit după dispariția lui Muhammad pentru a se găsi soluții pentru chestiuni inexistente în Ku Inn ori Sunna. Dar nu toate școlile juridice musulmane acordau farvās-ului aceeași importanță în cadrul surselor dreptului islamic. Școala shafi ită folosea raționamentul prin analogie numai dacă niciuna din sursele principale, anume Kur înul, Sunna ori consensul comunității islamice nu ofereau o soluție adecvată problemei ridicate de comunitate. Și totuși, atât shafi itii, cât și malikiții ori hanafiții, susțineau ideea că nici măcar atunci *kivās*-ul nu poate conferi valoarea de adevăr unei afirmații date. Al-Shafi-i, fondatorul școlii, considera firească așezarea semnelui egalității între termenii *kivās*, *iditihād* (opinia personală), *ra y* (rațiunea), *istihsān*, *ististāh*, *majhum*, *tamthil*.¹²⁶ Alte școli juridice musulmane sau curente de gândire ignorau pur și simplu termenul (*zahirīții* îl remarcău destul de vag și în mod arbitrar, pe când hanbaliții și și itii îi negau existența), deși marele

125 M.Bernard, *Kiyās*, în II, p. 236; Conform lui G.Troupeau, *Kiyās*, în „31-1”, II, p. 240,

termenul era echivalent cu „norma”, instrument ce permitea lingviștilor să adapteze comportamentul morfologic sau sintactic al unui cuvânt necunoscut prin transmiterea ori audiția unui cuvânt cunoscut în virtutea unei analogii, sinonim cu *mikyas*; vezi și A.J. Wensinck, *Kiyās*, în „El-2”, p. 1051-1052

126 Pentru semnificațiile acestor termeni vezi A.Cilardo, op.cit., passim

teolog și filosof Al-Ghazali (1058 - 1111 d.Hr.) vedea în această noțiune esența „logicii grecești și metoda exegetică tradițională la musulmani”.¹²⁷

Iditihād-ul constituie o altă sursă de drept prin care se înțelege efortul unei persoane de a realiza un lucru și de a-l utiliza în scopul exercitării opiniei personale (*zann*), într-un caz (*kadiya*) sau într-o regulă (*hukm*) a legii.¹²⁸ Tradusă literalmente prin expresia acțiunea de a produce durere, această sursă era folosită doar dacă celelalte nu erau destul de clare în rezolvarea unei probleme, și numai de către unica persoană autorizată să o facă, anume muditahidul. Acesta era recunoscut de către comunitate ca fiind emitentul legilor (de fapt al hotărârilor la nivel local), grație mai ales calității sale de „doctor” ai dreptului islamic. Decizia lui nu era infailibilă pentru că, în orice moment, rezultatul reflecției sale putea fi greșit, devenind *zann* (părere greșită sau supusă greșelii). De regulă însă, Islamul clasic nu a cunoscut controverse în privința dreptului unei persoane de a practica *iditihād*-ul, dată fiind ascendența firească a „savanților musulmani asupra celor total neinstruiți care alcătuiau comunitatea credincioșilor (*umma*). Cu toate acestea, rigiditatea legii islamice determina pe majoritatea învățaților musulmani să declare în secolul al X-lea d. Chr. „Porțile *iditihād*-ului închise”, eliminând astfel posibilitatea interpretării legii. Faptul în sine nu afecta nici noțiunea propriu-zisă a interpretării și nici însemnătatea sa ca sursă de drept, ci doar interzicea abuzurile practice în epocă în acest domeniu.

Sursele dreptului islamic au fost întotdeauna folosite împreună și această permanentă interrelaționare a eficientizat procesul evoluției întregului domeniu juridic care a înregistrat pe parcursul înaintării în timp un progres considerabil. Faptul se datora însă, în mod cu totul excepțional, importanțelor contribuții ale școlilor de drept

127 M.Bernard, Kiyās, p. 237

128 D. B. MacDonald, *Iditihād*, în „31-1”, n. p. 448; A. D’Emilia, *Diritto islamico*, în „Scritti...” p. 25-26

sunnite (hanafită și shafi ită) ori mu'tazilită (definită uneori ca fiind un compromis între sunnism și šiism). Astfel, hanafiții credeau că numai prin utilizarea raționamentului analogic (*kivās*) și a opiniei personale (*iditihād*) se putea ajunge în final la un consens (*idimā*), cu condiția ca muditahidul să respecte regulile eticii musulmane. Dimpotrivă, adeptii lui as-Shafi-i erau de părere că cel mai afectat de aplicarea iditihādului sau a fervăs-ului era tocmai consensul comunității, adică *idimā* în concluzie, dată fiind diferența de opinie la nivelul juriștilor musulmani și a comunității în genere, în Islamul clasic sursele dreptului au fost folosite cu mare grijă și precauție. Ele nu erau puse în practică decât atunci când se constata lipsa unor soluții concrete oferite de Ku Inn sau de Sunna, și chiar în acele cazuri, se ținea cont de o anumită ierarhie a lor în procesul administrării justiției. Spre exemplu, nu se apela la *iditihād* dacă sursa premergătoare lui, *Jtiyas*-ul, era capabilă să ofere soluția adecvată unei situații date. Poate tocmai din acest motiv se spunea că „*iditihād*-ul reprezenta reflecția personală folosită doar atunci când celelalte surse tac”.¹²⁹

Toate aceste surse au servit ca baze ale dreptului canonic musulman, considerat de George Young¹³⁰ drept una din categoriile constituente ale dreptului otoman de mai târziu. C. Nallino și J. Schacht vedeau uneori în *fikh* un sinonim al *sharvei* cu sensul de știință a prescripțiilor canonice cuprinse într-un sistem normativ. Informațiile deținute ne îndreptățesc să afirmăm că *sharī'a* cuprinde în sfera sa *fâkh*-ul (jurisprudența) întrucât ea reprezintă numai legea sacră, adică legea canonică musulmană, ansamblu al prescripțiilor, recomandărilor, permisiunilor și interdicțiilor relative la acțiunile umane din domeniul vieții

129 A. Miquel, op. cit., I, p. 144

130 George Young, *Corps de droit ottoman*, vol.I, Oxford, 1905, p. vii-viii; vezi și M. D'Ohsson, *Tableau gâtâral de VEmpire Ottonum*.divisâ endeuxpârtie, vol.I., Paris, 1788, p. 8-10

religioase, politice, sociale, domestice și individuale.¹³¹

Complexitatea acestei probleme se datorează nu numai particularităților interne ale legislației musulmane, cât mai ales diverselor influențe externe exercitate încă de la început asupra tuturor practicilor juridice. Fără acestea, dreptului islamic i-ar fi fost aproape imposibil să se construiască, dar mai ales să reziste presiunilor venite din afara spațiului peninsular. Așadar, în perioada de formare a structurilor societății arabe, deci și a legilor ce au guvernat-o, influențele externe venite din partea dreptului arab preislamic, dar mai ales a dreptului roman, bizantin, talmudic, rabinic ori sasanid și-au pus în chip clar și definitiv amprenta asupra aspectului juridic al civilizației musulmane în formare.¹³² Faptele se explică prin circulația ideilor dinspre exteriorul Peninsulei spre interiorul său, acțiune ai cărei agenți au fost nemusulmanii instruiți, posesori ai unor temeinice studii de retorică elenă, convertiți la Islam și familiarizați în acest mod cu incipientul drept islamic. Prin urmare, contactul între un sistem juridic străin și cel incipient musulman nu se face la

131 A.D'Emilia încerca să redea cele mai potrivite sensuri ale shari-ei, legii sfinte musulmane,

după cum urmează: a) din punct de vedere etimologic ea reprezintă 'viața ce te poartă spre adaptarea spirituală'; b) din punct de vedere metaforic semnifică 'viața (dreaptă) revelată de Allah', și comportă o triplă semnificație -1. în sens foarte larg, 'viața' (legea religioasă) alcătuită din dogme, rituri, precepte morale și juridice revelate evreilor, creștinilor, musulmanilor; 2. în sens larg, " viața" revelată de trimișii musulmani (model comportamental islamic complet religios); 3. în sens strict, ' viața* (lege religioasă) revelată de trimișii musulmani pentru a veghea valoarea. (A.D'Emilia, art.cit., p. 45-46)

132 J.Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 21, apud A. D'Emilia, *L' introduzione al diritto islámico di J.Schacht*, în „*Scritti...*”, p. 655; aceeași idee este susținută și în altă lucrare ce-i aparține aceluiași autor intitulată *An Introduction to Islamic Law: „Legea islamică este rezultatul cercetării atente, din punct de vedere religios, al subiectelor de natură juridică care au fost departe de a fi uniforme și care au inclus diverse componente ale legilor din Arabia și numeroase elemente preluate de la populațiile din teritoriile cucerite.”* (J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, p. 2)

nivel direct, tehnic, fapt subliniat și de I. Goldziher și J. Schacht în articolul dedicat *fikh-ului* la care am făcut numeroase referiri. Potrivit aceluiași autori, se pare că influența factorilor externi s-a realizat în mai multe direcții, și anume, dacă dreptul arab preislamic s-a exercitat numai asupra dreptului patrimonial musulman, elementele ebraico-talmudice s-au manifestat doar în chestiunile de cult și ritual. Dacă vorbim despre gradul de intensitate a penetrării influențelor străine în dreptul islamic, putem afirma fără reținere că dreptul canonic al bisericilor orientale, dreptul sasanid și dreptul bizantin au avut de departe cea mai puternică forță de penetrație în legislația musulmană din perioada sa de început.¹³³ Influențele gândirii creștine și iraniene au înregistrat o mare răspândire în centrele de cultură arabe, în special din cauza traducerilor celor mai celebre lucrări științifice în limba arabă. Încercările califilor de a combate ideile străine promovate de aceste lucrări nu au înregistrat efectul scontat. Puterea de penetrare a influențelor externe a fost atât de mare, încât ea s-a întors ca un bumerang împotriva autorităților islamice care aveau impresia că ele vor distruge încet dar sigur învățămintele Islamului. O mulțime de curenți de gândire născute în spațiul arab au preluat idei vehiculate de școlile filosofice din spațiul extraarab. Dintre acestea se detașează școala elenistică, Aristotel sau Platon devenind adevărate modele intelectuale pentru ulemăle-le din imperiu. La fel se poate spune și despre influența persană, definitorie pentru concepția referitoare la stat și la structurile sale esențiale.

Concepte ale dreptului roman au fost transmise legii musulmane prin intermediul nemusulmanilor din Orientul Mijlociu, convertiți la Islam, care fuseseră educați în spiritul culturii elenistice, caracteristică, de altfel, tuturor statelor cucerite de către arabi în spațiul respectiv. Se

133 A.D'Emilia. Diritto romano e diritto musulmano, in „Scritti...”, p. 208-209; Idem, Il diritto musulmano compáralo con il bizantino delpunto di vista della tipología del diritto, in „Sl...”, 4, 1955, p. 74-76

pare că impactul retoricii elenistice a fost considerabil și în perioada anterioară apariției Islamului, întrucât elemente de drept roman se regăsesc și în dreptul talmudic și rabinic, precum și în cel sasanid care intrase în contact cu legea talmudică în zona irakiană.¹³⁴ Cel mai semnificativ împrumut al legii islamice din dreptul roman a fost conceptul de *opinio prudentium* care potrivit lui J. Schacht „se pare că a asigurat modelul pentru conceptul consensului învățaților musulmani așa cum l-au formulat vechile școli de drept islamic, și pentru scara „celor cinci calități” (*al-ahkam al-khamsa*) deși acestea au derivat, la o dată mai târzie, din filosofia stoică”.¹³⁵

Metoda feryâs-ului, una din cele cinci surse ale dreptului islamic, care desemna raționamentul prin analogie, a fost de asemenea, preluată de la iudaici la fel ca și conceptele de *istishbâb* sau *ististâh* (desemnau folosirea *ra* y-ului Copiniei, rațiunii) în funcție de preferințele personale, devenind o opinie personală ca rezultat al aplicării subiectivismului persoanei care îndeplinea rolul de judecător) referitoare la același domeniu.

Cum bine se știe, dreptul sasanid a influențat în mod definitiv organizarea instituțională a statului arab, termenii de *kâtib* (secretar al curții) și acela de *kâdi* (judecător) fiind de proveniență persană.¹³⁶

În concluzie, putem afirma că a fost imposibil pentru legea islamică să preia toate elementele sistemelor juridice cu care a intrat în legătură, și că și le-a însușit numai pe cele compatibile necesităților sale imediate. Au existat și unele idei pe care Islamul nu le-a împărtășit cu alte societăți. Spre exemplu, în privința chestiunii implicării șefului statului în probleme de drept, concepția islamică este diferită aproape fundamental de cea bizantină. Bizanțul permitea basileului (împăratului bizantin)

134 J. Schacht, An introduction to Islamic Law, p. 20

135 Ibidem

136 Ibidem, p. 21

implicarea în chestiuni de drept canonic, lucru neîntâlnit la sunniții musulmani. În timp ce împăratul bizantin era considerat „izvor al dreptului”, califul nu avea acceptul *ummei* (Comunitatea musulmană) de a se implica în vreun fel în *fiqh* (Ciuirsprudență). Viziunea bizantină se apropia mai degrabă de concepția și ită conform căreia imam-ul avea tot dreptul de a interveni în sfera juridică. O altă diferență evidentă consta în percepția originii dreptului care la musulmani era strict divină, în timp ce la bizantini doar o parte a sa avea caracter sfânt. În ceea ce privește scopul legislației islamice, el era același cu cel al dreptului roman și bizantin, anume de a asigura, în cel mai eficient mod, coexistența socială optimă a membrilor comunității. Cu alte cuvinte, dreptul islamic dobânda caracter de *utilitas publica*. M.G. Bergsträsser aprecia în *Grundzüge des Islamischen Rechtes*¹³⁷ că factorul roman a împrumutat Islamului experiența sa în domeniul instituțiilor juridice, lucru de mare însemnătate dacă avem în vedere buna organizare instituțională a lumii romane târzii. Era un câștig enorm pentru Islamul clasic, deschis influențelor străine și capabil de valorificarea lor la maximum. Ele nu vor face decât să consolideze o moștenire preislamică, dar și o prețioasă tradiție începută odată cu acțiunea religioasă și politică a Profetului Muhammad. Pe de altă parte, ideile venite dinspre lumea elenistică și iraniană vor grăbi transformările la nivelul mentalității arabe, conducând la întemeierea a numeroase curente de gândire contrare doctrinei oficiale. Iată deci alt motiv pentru sciziunea de mai târziu căreia lumea arabă nu avea cum să i se sustragă.

În prezent, acțiunea influențelor moderne ale societății din ultimii ani au minimalizat importanța multor aspecte ale dreptului medieval născut din contopirea

137 la J.H.Kramers, ort.cit., p. 409; Santillana observă că dreptul roman a exercitat influențe directe numai prin filiera siriană și grecească (în Cartea siro-ronumă și Cartea ambrosiană) și indirecte, prin tradițiile provinciale (A.Cilardo, II „Corpus Juris”, di Zayd ibn Aii, în „Teorie sulle origini del diritto islamico Roma, Istituto per POriente, 1990, p. 26)

elementelor autohtone cu cele din afara lumii musulmane. E de la sine înțeles că mersul rapid al societății a impus respectarea unor principii extrem de clare, a căror eficiență a avut menirea să susțină evoluția spre concepția modernă de stat a tuturor componentelor vastului fost imperiu islamic. Ca și celelalte domenii ale societății islamice, și domeniul juridic a cunoscut transformări în tot acest timp. Amprenta modernistă a reprezentat un veritabil succes pentru spiritul arab care își dovedea încă o dată capacitatea de adaptabilitate la condiții noi. Modernismul găsea însă un drept islamic structurat pe școli a căror funcționare era zonală. În imperiul arab exista, în afara doctrinei oficiale promovată de o anumită școală de drept, o serie de alte curente doctrinare practicate în diverse regiuni cum ar fi Africa de Nord, Asia Centrală, Orientul Mijlociu, Extremul Orient. Chiar și în interiorul acestor regiuni întinse diversitatea doctrinară era la ordinea zilei. Dar, atâta vreme cât ea nu afecta doctrina oficială, totul era sub control. Că au existat mișcări care și-au propus ca scop subminarea acesteia sau eliminarea ei definitivă, nu este fapt de netăgăduit. S-au înregistrat cazuri când aceste mișcări au înregistrat mari succese, așa cum a fost acela al muta ziliților în timpul califului abbasid Al-Mamun, însă ele au fost destul de puține și de scurtă durată.

În general, dreptul islamic, sub forma sa sunnită, a asigurat continuitatea legii sacre și a tradiționalismului său, cât și a imperiului arab pentru multe secole. La rândul său, acesta a influențat evoluția altor state islamice care nu se aflau în perimetrul peninsular, cum a fost cazul statului otoman. Destinat să justifice existența și evoluția statului otoman, dreptul otoman reprezenta de fapt o adaptare a dreptului islamic clasic la noua situație creată prin întemeierea imperiului în secolul al XIV-lea. Influențați îndeosebi de tradițiile turcice ale Asiei Centrale, otomanii au construit, prin elita lor, o ideologie care să sprijine conceptul de „stat universal” al cărui

obiectiv era acela de stăpânire a unui mare număr de teritorii în care să guverneze legea sacră islamică, *seri a*-ul (ar. *sharva* tc. *servat*).¹³⁸ Faptul că la fel ca și califatul arab, statul otoman era unul de esență teocratică, a determinat, pe de o parte, punerea la loc de cinste a legii sacre, *seri* Vif-ul, iar pe de altă parte, acordarea unei atenții speciale instituției sultanale, între cele două elemente existând o legătură directă. Istoricul turc Selim Deringil considera că „în secolele când Imperiul Otoman a fost puternic, ideologia și propaganda care l-au legitimat au accentuat natura puternică și universală a conducerii sultanului otoman”. Din acest motiv vom observa că specificul dreptului otoman față de cel islamic clasic consta tocmai în intervenția și influența pe care le capătă sultanul în sfera jurisprudenței otomane. Rațiunea era legitimarea juridică și religioasă a acțiunilor sultanului în condițiile expansiunii politico-militare în lumea nemusulmană. Același rol îl îndeplinea însă și dreptul islamic, ajuns în mâinile unor califi autoritari un adevărat instrument de propagare a puterii lor. Dar spre deosebire de dreptul islamic, dreptul otoman cunoștea două categorii foarte bine definite: dreptul religios, numit și „drept canonic” sau *seri’at*, care era o sumă a contribuțiilor juriștilor otomani conform celor mai importante surse de drept, Coranul și Sunna, și dreptul laic sau „dreptul cutumiar și civil” construit pe baza cutumei și a ordinelor sultanale (de aceea a fost cunoscut și sub numele de *orf-ii idet*, *orf-i sultani* sau *kanun*).¹³⁹ Deși inspirate din același drept musulman, sursele dreptului otoman erau oarecum

138 Selim Deringil afirmă că „toate statele au făcut recurs la ideologii care să le justifice existența în fața celorlalte state și a propriilor supuși. Aceste ideologii sunt de obicei promulgate de către elita statului care depinde de ei pentru a lor „raison d’être”⁴. Statul otoman nu a constituit o excepție de la această regulă.⁴⁴ (Selim Deringil, *Legimacy Structures in the Ottoman State: the Reign of AbdûlHamidII (1876-1909)* în „UMES44, 23, 3, 1991, p. 345)

139 V.Panaite, *Pace, război și comerț în Islam. Țările române și dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVU)*, București, 1997, p. 73

diferite. Ansamblul prescripțiilor laice și religioase urmate îndeaproape de către locuitorii imperiului, conform cărora comunitatea otomană își construia politica față de nemusulmani, avea drept surse principale *seri atul*, *kanun-ul* (legea civilă), *adetul* (cutuma) și *ahdnâme*-lele (tratatele). Legea sacră a Islamului, *sharī'a*, a fost în timpul otomanilor convertită terminologic în *seri'at*, deși ea nu și-a schimbat cu absolut nimic caracterul sacru ori trăsăturile definitorii. Construită în primele secole ale Islamului de către juriști și teologi pe baza prescripțiilor coranice *sharī'a* (tc. *seri'at*) a continuat să-și exercite supremația de-a lungul întregii guvernări otomane, căreia i-a justificat în permanență existența. Relațiile cu lumea nemusulmană erau abordate tot prin prisma *seri at*-ului care avea întâietate în fața tuturor celorlalte surse de drept.

Kanun-vi sau legea bazată numai pe hotărârea sultanului, emisă în conformitate cu prevederile *seri at*-ului și în scopul completării ei, cuprindea de fapt reglementări ale vieții de stat. Conform lui H. Inalcık, existau trei categorii de kanun-uri: primele emise pentru chestiuni specifice, cele din a doua categorie, emise pentru o regiune anume sau un grup social iar ultimele, cu caracter general, care erau valabile pentru întreg imperiul.¹⁴⁰ Legătura dintre *seri'at* și *kanun* a fost astfel descrisă de către H.A. Gibb și H. Bowen: „Ele erau (kamm-urile, n.n.) doar reguli aplicabile chestiunilor neprecizate în *seri'at* cu care nu trebuiau să intre în conflict. *Seri atul* însuși se afla sub controlul juriștilor otomani pentru a acoperi prevederile kanun-urilor prin concesiile făcute puterii de inițiativă a șefului statului, exercitate în concordanță cu dispozițiile sale, pentru binele comunității. Această inițiativă, cunoscută drept (*un*, a fost în mod firesc exemplificată de monarh prin ordinele zilnice, așa încât kanun-urile erau înregistrate ca exemple ale exercițiilor sale. Kanun-urile încorporau uneori cutumele Cadat)

140 Ibidem, p. 158

existente înainte de cucerire în diverse părți ale imperiului, așa încât la fel ca seri atul, kanun-urile defineau obligațiile supușilor sultanului, încorporând legile numite *urfi* și *idi*.”¹⁴¹ *Kanun*-urile erau de regulă răspunsuri redactate sub forma fermân-elor de către secretarii otomani, care după prezentarea lor sultanului de către marele vizir și a nișanci-ului (secretarul Divanului Imperial) și a confirmării verbale sau scrise, deveneau legi laice.¹⁴²

Adetul sau obiceiul a jucat și el un rol important în administrarea justiției, fiind inclus în kanun și *ahdnâme-le* (tratate), chiar dacă, după cum precizau Gibb și Bowen,¹⁴³ nu aveau autoritate juridică, aplicarea lor ținând mai degrabă de bunăvoința suveranului otoman.

Ahdnâme-le constituiau și ele un izvor al dreptului otoman, perfectând relațiile dintre Înalta Poartă și statele cu care a intrat în contact și incluzând regulile amintite anterior.

Dreptul islamic își continua așadar, într-o formă modificată, existența și în interiorul unei regiuni destul de îndepărtate de „centrul” civilizației islamice. La fel se întâmpla și în Africa sau Asia, unde moștenirea arabă se păstra intactă de secole.

2. Principalele școli de drept islamic

Dreptul islamic a înregistrat, în evoluția sa, o trecere treptată de la caracterul tradițional al concepțiilor sale la modernism, trecere marcată de o serie de particularități semnificative. În funcție de acestea, s-au individualizat în

141 H.A.R.Gibb and H.Bowen, *Islamic Society and the West*, voi. I, part I, p. 23

142 H. Inalcik, op. cit., p. 158; vezi și N. Beldiceanu./zr/ otomane privind Moldova ponto- dunăreană (1486-1520), în „AIIAI”, XXIX, 1992, p. 86

143 H.A.R.Gibb and H. Bowen, op. cit., p. 23-24; V. Panaite sublinia că „dintre izvoarele formale de drept, cutuma a reprezentat mijlocul juridic principal cu ajutorul căruia au fost create norme și reguli noi sau au fost confirmate, precizate și dezvoltate norme și reguli existente/* (V. Panaite, op. cit., p. 79)

timp mai multe etape care nu au făcut decât să ofere o mai bună structurare și perfecționare a domeniului juridic, conferindu-i treptat unitatea de care avea nevoie.

Cel mai timpuriu stadiu al evoluției legii islamice a fost denumit de către J. Schacht drept „etapa preliterară”¹⁴⁴ a dreptului musulman, caracteristică primei jumătăți a secolului I d.Hr., pentru a cuprinde perioada în care justiția era atribuită cadiilor, cei dintâi judecători musulmani, persoane nespecializate în *fikh*, care aplicau justiția numai în funcție de sursele de drept recunoscute în statul islamic, și anume Kur înul, Sunna, *kivās*, *idimă* și *iditihād*. Evoluția legislației musulmane este aceeași cu evoluția statului arab, motiv pentru care ea a apărut și s-a dezvoltat ca bază a sistemului politic musulman, înregistrând progrese de la o perioadă la alta. Dacă în timpul Profetului Muhammad și al califilor ortodocși de la Medina (9 - 40 d.Hr. / 632 - 661 d.Hr.) legea islamică nu era discutată sub toate aspectele sale, mai ales că cea mai importantă sursă a sa, Kur înul, a fost definitivată abia în timpul califului Uthmān (644 - 656 d.Hr.), ea a început să se structureze abia sub Umeyyazi (41 - 132 d.Hr. / 661 - 750 d.Hr.), reprezentanții primei dinastii arabe, și în special sub Abbasizi (750 - 1258 d.Hr.). Potrivit aceluiași J. Schacht „Legislația Profetului a fost o inovație în legea Arabiei. Vorbind în general, Muhammad a avut puține motive să schimbe legea existentă. Scopul său ca Profet nu a fost acela de a crea un nou sistem legislativ; a fost acela de a-i învăța pe oameni cum să procedeze, ce să facă și ce să evite pentru a depăși cu bine „Ziua Judecății de Apoi” și a intra în Paradis. De aceea Islamul în general, și legea islamică în special, este un sistem de datorii, care include ritualuri, obligații morale și legale în aceeași măsură, și

144 A.D’Emilia preciza în articolul L’introduzione al diritto islamico di J.Schacht, faptul că denumirea primei etape a dreptului islamic i se datorează renumitului specialist J. Schacht care a utilizat-o în lucrarea sa din anul 1964, An Introduction to Islamic Law, publicată la Oxford și considerată drept cea mai mai remarcabilă lucrare în domeniul legii islamice.

care le aduce pe toate sub autoritatea aceleiași precept religios”.¹⁴⁵ însă noile situații în care s-a aflat statul arab la un moment dat au schimbat viziunea deceniilor de început ale Islamului, așa încât Umeyyazii, care au urmat direcțiile marcate de urmașii lui Muhammad, au simțit necesitatea organizării statului și mai ales a administrării justiției, fiind direct interesați în rezolvarea chestiunilor religioase și politice care să-i asigure stabilitatea și securitatea de care avea atât de mare nevoie. Astfel a luat naștere funcția de *kâdi* (cadiul era judecătorul musulman), subordonată guvernatorului provinciei în puterea căruia stătea rezolvarea chestiunilor administrative, legislative, dar și judiciare ale provinciei, rezervându-și dreptul de a înlocui cadiul de oricâte ori era nevoie. Deciziile acestor *kâdi* au creat în primul secol al Islamului o veritabilă bază pentru perioada ulterioară a legii musulmane, deși judecata lor ținea cont îndeosebi de aplicarea subiectivă a *ra y*-ului Copiniei personale) și de cutuma specifică zonei respective, dar în mod special de litera coranică. Dar așa-zisa „epocă a cadiilor” a fost depășită curând de reprezentanții primelor școli propriu-zise de drept ale lumii islamice.

Direct interesați de evoluția pozitivă a legilor islamice și de ieșirea din stadiul primitiv al cunoștințelor deținute până atunci, specialiștii din domeniul legislativ au contribuit din plin la cristalizarea doctrinei juridice începând cu mijlocul secolului I d.Hr. Timp de aproape o sută de ani, Islamul a cunoscut una dintre cele mai benefice etape ale școlii musulmane de drept, denumită de istoriografia actuală de specialitate „perioada preclasică” sau „literară”,¹⁴⁶. Acum au luat naștere celebrele școli juridice din întreg spațiul islamic a căror poziție privind problemele de formă și mai ales de conținut ale domeniului juridic arab a reușit să pună bazele complexe legislații

145 J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, p. 11

146 C.Chehata, Le droit musulman, în JBncyclopaedia Universalis voi. 12, Paris, 1990, p. 696- 698

musulmane. Ideologia lor a oferit un veritabil punct de susținere pentru întreaga comunitate într-un moment când numai juridicul putea să argumenteze campaniile de cucerire a spațiilor din afara lumii islamice de către cuceritorii arabi, dar și să ofere cadrul de manifestare a vieții interne a statului musulman.

Perioada Abbasidă în care s-au manifestat principalele școli de drept musulman nu a reușit să realizeze conexiunea între necesitățile practice ale societății arabe și prescripțiile teoretice ale legii sacre, *sharva*, în funcție de care erau judecate toate chestiunile privitoare la statul abbasid. În schimb, funcția de *kādi* s-a adaptat extraordinar de rapid prevederilor legii sacre, așa încât toți judecătorii au cunoscut și prețuit *sharī'a*, devenind în scurt timp specialiști ai acestui domeniu cu rolul de a implementa cât mai eficient măsurile care decurgeau din punerea sa în practică. Prin crearea funcției de mare cadiu (*kādi I-kudat*), instituția cadiatului a devenit extrem de importantă în statul abbasid. Marele cadiu era în același timp șeful tuturor judecătorilor din imperiu și primul sfătuitor al califului în problemele care priveau în mod direct guvernarea statului arab. Exemplul juristului hanafit Abu Yusuf Ya kub, primul mare kādi al statului abbasid, este relevant în acest sens.

Perioadei „literare” a dreptului islamic îi corespunde apariția celor mai importante școli organizate de legislație musulmană care și-au adus contribuția la constituirea doctrinei juridice a statului arab. Cele mai semnificative centre au fost cele din Irak și Siria unde au activat juriști ca Hammād (m. 738 d.Hr.), Ibn Abl Laylă (765 d.Hr.), Abu Hanâfa (m. 767 d.Hr.), Abu Yusuf Ya kub (m. 798 d.Hr.), Shaybānî (805 d.Hr.), Awzā I (m. 774 d.Hr.), Mālik (m. 795 d.Hr.), întemeietori sau continuatori de școală. Prin urmare, primele școli de drept au fost cele sunnite: hanafită (întemeiată de Abu Hanifa, m. 767 d.Hr.), shafi ită (fondată de Al-Shāfi î, m. 820 d.Hr.), malikită (fondată de Al-Mālik, m. 795 d.Hr.), hanbalită (fondată de Ibn Hanbal,

m. 855 d.Hr.); și de: zaydită (fondată de Zayb Ibn Ali, m. 767 d.Hr.), imamită, zahirită (fondată de Zahiriyya Da ud, m. 912 d.Hr.) și școala kharidjită.

Sistematizarea tuturor lucrărilor perioadei preclasice s-a produs abia în secolele III-V d.Hr., fără ca acest fapt să înregistreze ecurile succesului pe care l-au avut juriștii perioadei anterioare. Faptul se datora în principal eșecului specialiștilor de a reconsidera dreptul islamic prin prisma raționamentului, eșec ce a condus în chip inevitabil la rămânerea dreptului în sfera empiricului. Deși tentativa de scoatere a sa din stadiul empiricului a fost reluată în etapa următoare, cea a postclasicismului, juriștii n-au reușit decât să colecționeze lucrările clasice ale perioadei premergătoare și să le adapteze noilor situații ivite în societate. Astfel, specialiști ca Ibn Nujaym (m. 970 d.Hr./ 1563 d.Hr.) care și-a desfășurat activitatea în Siria și Egipt, Menta Khosro (m. 885 d.Hr./ 1480 d.Hr.) din Anatolia și Ibrahim iil-Halabi (lb.tc. Ibrahim Halebi, m. 956 d.Hr./ 1546 d.Hr.) de asemenea din Anatolia, au adaptat numai legea statului arab la cerințele statului otoman, incluzând și elemente din tradiția populațiilor turcice.

La începutul secolului XX, în condițiile desființării Imperiului Otoman, moștenitor al jurisdicției islamice clasice și al tradițiilor arabe - imediat după preluarea de către sultani a titlului de *khalifa-i kăbra* (mare calif) odată cu cucerirea Egiptului în anul 1517 -, statele nou apărute au fost puse în fața faptului de a-și schimba oarecum sistemul juridic în conformitate cu noul cadru internațional. Așa a fost cazul Republicii Arabe Unite, Siriei, Libanului, Iordaniei, Irakului, Iranului, Arabiei Saudite, Yemenului, Kuweitului, Libiei, Tunisiei, Algeriei, Marocului, și în special al Turciei. În secolul trecut, toate aceste state și-au adoptat propriul cod de legi: Egiptul în 1920, respectiv 1929, Iordania în 1951, Siria în 1953, Tunisia în 1956, Marocul în 1957, Irak-ul în 1959, numai Iranul a păstrat vechiul cod de legi otoman până în anul 1967. Dar, din nefericire, vechile elemente otomane nu au

fost total abandonate, ba mai mult, ele au coexistat cu influențele occidentale, astfel că s-a ajuns treptat, după cum foarte bine remarca Chafik Chehata, la un „șocant dualism între sistemul moștenit și sistemele împrumutate din Occident”.¹⁴⁷

Dreptul islamic preclasic și mai ales clasic se prezenta sub forma unor texte canonice, scrise numai pentru a servi la lămurirea aspectelor de ordin juridic existente la un moment dat în societatea musulmană. Concepțiile formulate și mai apoi susținute de către fondatorii tradiționalelor școli de drept erau de multe ori asemănătoare, însă rațiuni de ordin politic și, nu de puține ori, regional împiedicau deseori unanimitatea în plan juridic.

„Vechea școală de drept” sau „vechea școală a gândirii tehnice”, așa cum o denumea J. Schacht, școala irakiană de la Kufa (prima capitală abbasidă)¹⁴⁸, a apărut în secolul 1 d.Hr. Din acest motiv, Irakul a dobândit în timp o anumită ascendență în Islam atât în ceea ce privește liniile teoretice ale legii religioase, cât mai ales aplicarea ei în zonă. În articolul său din anul 1950, intitulat *Polémiques medievales autour du rite de Malik*, Roberto Brunschvig aprecia că școlile de la Meca și Médina au împrumutat foarte mult din principiile centrului irakian, și în îndeosebi spiritul elenistic și influențele talmudice pe care și le-au însușit acestea pe parcursul primului secol al Hedjirei.¹⁴⁹

Este adevărat că cele trei școli au împărtășit la început același fond doctrinar care așeza în centrul său, ca pivot al întregii activități legislative, așa-zisa „tradiție trăită a școlii” (*living tradition*), deosebit de celebră și

147 Ibidem, p. 698

148 „Irak-ul a fost [...] centrul intelectual al primelor eforturi teoretice și sistematice pe care practica populară și administrativă a Ummayazilor le-au transformat în lege islamică [...] Jurisprudența islamică la începuturi a fost cultivată în exclusivitate într-un singur loc „ (vezi A.D’Emilia, Introduzione..., p. 655)

149 A.Cilardo, op.cit., p. 84

apreciată în cel de-al doilea secol al Hedjirei. Moartea Profetului s-a resimțit deosebit de puternic în rândul comunității islamice căreia i-a afectat evoluția firească, mai ales că societatea era lipsită de un fundament juridic bine conturat. Era de altfel imposibil ca el să fie construit într-un timp atât de scurt. Așa s-a făcut că primele persoane însărcinate de comunitate pentru a servi dreptatea pe teritoriul statului arab nu aveau decât posibilitatea de a aplica soluțiile cuprinse în Ku Inn (deși acesta a fost redactat pentru prima oară în timpul califilor ortodocși și nu imediat după anul 632 d.Hr.), Sunna și cele oferite de *idimā*, *kivās* și *iditihād*. Date fiind importanța obiceiurilor locale și ideile diferite ale cadiilor acreditați să ducă la bun sfârșit actul juridic, deciziile elaborate de aceste instanțe erau extrem de diverse.¹⁵⁰ Califii ortodocși, Abū Bakr și Umār s-au implicat destul de mult în problemele jurisprudenței, dar acest fapt nu a condus la uniformizarea practicilor juridice, mai ales că dreptul califului de a se implica în chestiunile legate de lege era extrem de limitat: potrivit teoriei, rolul său era acela de a aplica și desăvârși Legea sacră, *sharī'a*, dar practica îl limita numai la controlul problemelor legate de menținerea ordinii publice, a sistemului de taxe și a chestiunilor relative la criminalitatea în imperiu. Totul era lăsat, prin urmare, în grija specialiștilor, califul trebuind să vegheze numai la aplicarea legii în vederea bunei evoluții a statului pe care-l conducea. Dar fără intervenția vehementă a șefului statului în direcția impunerii legii musulmane după elaborarea ei de către juriști, nimic din tot ceea ce s-a realizat începând cu secolul al VIII-lea d.Hr. nu ar fi fost posibil.

Scoala siriană a încercat mai ales în epoca Umeyyadă

150 Se spune că Muhammad ar fi rostit la Medina, în legătură cu transmiterea dreptului, următoarele cuvinte: „Fericit omul ce aude cuvintele mele, le reține, le păstrează și le transmite; mulți transmițători ai dreptului nu sunt juriști ei înșiși și mulți oameni transmit dreptul unora mai buni juriști ca ei (D.și Th.Sourdel, op.cit., vol.2, p. 177)

să depășească limitele stabilite anterior de juriștii irakieni, dar nu a reușit, deși adepții lui al-Awzā T, întemeietorul acesteia, au creat „unicul model normativ” (după J. Schacht) acceptat de către autoritățile politice ale timpului.

Pe toată perioada preliterară nu au existat mari diferențe de substanță între sistemul legislativ medinez, cel irakian ori cel sirian, dovadă și influențele reciproce pe care le-au suferit, chiar dacă cele trei școli erau inegale ca valoare.¹⁵¹

Dintre toate școlile de drept, școala sunnită și-a dobândit foarte repede respectul comunității întrucât reprezenta linia tradiționalistă a Islamului, punând în prim-planul activității lor Kur înul și celelalte surse, dar în special pentru că susțineau „imitarea fidelă (*taklând*) a celor vechi”.¹⁵² Recunoscând autoritatea califilor ortodocși și pe descendenții Profetului și admitând interpretarea legii canonice și a Tradițiilor* referitoare la viața lui Muhammad, sunniții se ridicau deasupra ideilor celorlalte curente juridice, erijându-se, pe bună dreptate, în privilegiații Islamului. În viziunea lor, sursele de drept trebuiau să respecte o ierarhie strictă, astfel că *idima* era urmată de *kfvās* și de *iditihād*. Mai mult, începând cu secolul al III-lea d.Hr. / IX d.Hr., ei au suspendat dreptul juriștilor de a interpreta Legea, fenomen care în limbajul sunnit purta denumirea de „închidere a porților *iditihādului*”.¹⁵³

Era firesc ca și *iții* și *kharidjii* să nu se alinieze opiniei sunnite, dat fiind și precedentul politic al relațiilor lor încordate. Printre motivele care au stat la baza acestei

151 A.Cilardo considera că influențele doctrinale de la o școală la alta s-au exercitat invariabil din Irak în Hedjaz, cu toate că evoluția ideologică a școlii din Medina a fost clar depășită de cea de la Kufa; în timp ce Kufa respecta așa-numita *living tradition*, medinezii puneau mare preț pe *ra' y* și pe *Hadithe*. (A.Cilardo, op.cit., p. 72-73)
Vezi și J.Schacht, *Fikhy în JEI-1*, H, p. 909-910

152 A.Miquel, op.ctivol.I, p. 145

1533 J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 69-75

neînțelegeri au fost viziunea diferită asupra șefului comunității musulmane și asupra chestiunilor de *tisul al-fikh* Chazele dreptului). „Tradiționalismul” sunnit era respins atât de teza șiiților, care îl considerau pe califul Ali (656 - 661) „predestinat să fie martir și descendent de drept al Profetului”¹⁵⁴ contestând cu vehemență pe cei trei califi ortodocși, predecesorii lui Ali, cât și de ideea kharidjiților de a acuza permanent atât pe sunniți, cât și pe și îți, de „atentat la puritatea Islamului”.¹⁵⁵ De partea cealaltă, sunniții negau orice drept al descendenților lui Ali de a accede la putere în stat.

Principala trăsătură a preclasicismului islamic și cea mai importantă a constituit-o transformarea vechilor școli de drept din instituții centrate pe tradiția unui anumit oraș, în școli personale, conduse de adevărați maeștri („savanți”) ori de cei mai buni discipoli ai lor. Acesta este și motivul pentru care și-au însușit numele fondatorilor, împreună cu ansamblul ideilor elaborate de către aceștia de-a lungul activității în domeniul juridic.¹⁵⁶

Consistența și mai ales valoarea școlilor sunnite, numite *madhahib* (pl. *madhhab*, în traducere mod de a gândi dar și confesiune), le-au asigurat o îndelungată existență și celebritate. Veritabile corpuri de doctrină, dar și școli de jurisprudență canonică, cele patru mari sisteme au în comun, potrivit opiniei lui M.B. Vincent¹⁵⁷, o serie de elemente ce le conferă specificitate: a) simt școli de interpretare a dreptului religios islamic, egal valabile, deschise oricărui credincios musulman; b) împărtășesc aceeași teorie juridică, deși există deosebiri de nuanță privind amănunțele prescripțiilor rituale sau sociale; c) au creat un sistem definit printr-o serie de trăsături și

154 R.Grousset, E.Lombard, cp.ctt., p. 53

155 P.J. André, L'Islam et les races, Paris, p. 117

156 Exceptând cele patru școli sunnite, Islamul a cunoscut și alte școli, din păcate efemere, cum ar fi cele conduse de către al-Tabari și Sufyan al Thawri (vezi D.și Th.Soudel, op.cit., IU, p. 224, 229)

157 M.B.Vincent, Études sur la loi musulmane, Paris, 1942, p. 5-51

finalități specifice, cum ar fi: reprezintă un ansamblu de prescripții care reglementează viața cotidiană pe teritoriul islamic, impunând membrilor comunității un model de comportament atât religios, cât și social; urmărește să sancționeze acțiunile umane conform cerințelor juridice; constituie un program religios și moral neînscriș în mod obligatoriu autorității politice a califilor; inițial este slab instituționalizat din cauza dispariției Profetului. Sunniții împărtășeau așadar aproximativ aceeași doctrină, de natură tradiționalistă (ca partizani ai Sunnei, de unde și denumirea acestei grupări de „ortodoxă” sau „dreapta”), diferențele dintre ele fiind destul de mici, legate evident de chestiuni de ritual sau de drept comun. Dacă ar fi să ierarhizăm cele patru mari curente de gândire sunnite, am observa că pozițiile extreme sunt ocupate de hanafiți, prin doctrina liberală pe care o promovau, și de hanbaliți, prin ideea de a se considera depozitarii celui mai curat sunnism. Vorbind despre cei patru „imami fondatori ai riturilor ortodoxe”, M. d’Ohsson¹⁵⁸ îi grupează în prima clasă de jurisconșulți musulmani care împărtășeau aceeași doctrină dogmatică și teologică și practicau într-o manieră proprie cultul exterior, având o altă concepție asupra moralei, politicii și asupra modului în care era administrată comunitatea.

În urma aportului deosebit de semnificativ la evoluția doctrinei islamice în general, datorat îndeosebi maștrilor care lansau, în materie de drept, cea mai liberală concepție a Islamului, școala hanafită și-a câștigat cu timpul un binemeritat respect din partea întregii comunități musulmane. De-a lungul timpului, valoarea ideilor școlii hanafite a făcut ca o mare parte a societății arabe să fie adepta principiilor sale. Așa se explică faptul că ele au fost preluate și puse în circulație de către statele

158 Clasificarea îi aparține lui Kemal Pașa-Zade Ahmed Ibn Kemal în lucrarea intitulată *Tabloul jurisconșulților*

(*Tabakath- fonkaha*) și conține șapte clase de jurisconșulți; M.d’Ohsson nu face decât să o reamintească, (vezi M. d’Ohsson, op.cit., vol.1, p. 10-20)

musulmane medievale. Cel mai celebru exemplu este cel al Imperiului Otoman care a ridicat doctrina hanafită la rangul de doctrină oficială, justificându-și și punându-și astfel în valoare politica sa de expansiune politică atât în Europa, cât și în Asia. Se pare că influența turcilor selciukizi, predecesorii otomanilor în spațiul oriental, a fost definitorie atât în procesul alegerii ortodoxismului musulman, sunnismul, cât și în ceea ce privește ritul adoptat, hanefismul, cel mai liberal curent sunnit.¹⁵⁹ În timp ce hanefismul ajungea doctrina oficială în stat, celelalte trei școli sunnite erau tolerate în virtutea faptului că nu existau mari diferențe de doctrină între concepțiile susținute de acestea. Întrucât așa-numita „poartă a interpretărilor (*iditinându-l*)” a fost închisă în secolul al X-lea d.Hr. (vezi infra), hanefismul nu permitea abateri de la regulă, și deși ar fi trebuit să fie rigid, practica a demonstrat exact contrariul. Hanefismul a atins apogeul în Anatolia secolelor XV-XVI, când două tratate de drept otoman, pe numele lor simplificat *Perla* și *Confluența mărilor* au sistematizat și adaptat nevoilor statului legile islamice prevăzute de vechiul drept clasic. Reprezentant al așa-numitei „școli postclasice” a dreptului islamic, Molia Husrev (m. 885/1480) a fost fiul unui grec convertit la Islam care a reușit marea performanță de a deține timp de 11 ani, până la moarte, demnitatea de seyh iil-Islam (șeful religios al Islamului). Contemporanul lui Mehmed II

Fatih, Husrev a redactat în numai șase ani (1473 - 1479) tratatul numit *Dürer ül-hukkâm fi serh gürer iil-ahkâm* în care a reluat problemele deja discutate de juriștii islamici începând cu perioada ce a urmat morții Profetului, cum ar fi regimul războiului sfânt și cel al nemusulmanilor.¹⁶⁰ Cel de-al doilea tratat, *Multeka el-Abhur* (*Confluența mărilor*), îi aparține lui Ibrahim al-

159 H.A.R.Gibb and H.Bowen, op. cit., p. 22; dimpotrivă, V. Panaite considera că selciukizii au fost adepții hanbalismului și a shafi'ismului (V. Panaite, op. cit., p. 74)

160 V. Panaite, op. cit., p. 27

Halebî (m. 956/1549), unul dintre marii juriști ai lumii musulmane, care a ajuns la Istanbul după anul 1517, anul cuceririi Egiptului de către otomani, odată cu alți învățați musulmani. Considerată drept „cea mai dezvoltată doctrină a Legii Hanafite”,¹⁶¹ ideea generală expusă în lucrarea lui al-Halebî sintetiza opiniile a șase juriști arabi ale căror lucrări realizate între secolele XI-XIV erau comparate cu șase „mari”.¹⁶² Celebritatea acestui tratat tradus pentru prima oară într-o limbă europeană de M. d’Ohsson sub denumirea de *Tableau général de l’Empire Ottoman* 63 a determinat folosirea lui drept manual de bază în medrese-le otomane. Deși a fost o construcție pur teoretică, lucrarea lui al-Halebî a ajutat la structurarea ideilor hanefite în imperiu și alături de activitatea seyh ül-Islam-ului, Ebussuud Efendi, cea mai importantă personalitate a vieții religioase otomane din timpul sultanului Süleyman Kanunî, a marcat un real progres în teoretizarea dreptului otoman. După cum aprecia H. Inalcık¹⁶³, „sub Süleyman, hanefismul a fost declarat, cel puțin în inima imperiului, Anatolia și Rumelia, drept singura școală juridică potrivit căreia cadiii trebuiau să decidă în conformitate cu Sharī‘a”.

Ideile hanafite au avut același impact puternic și asupra formațiunilor statale din Afghanistan, India și Asia

161 J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 112

162 V. Panaite, op. cit., p. 28

163 H. Inalcık, *State and Ideology under Sultan Süleyman I*, în „The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society”, vol. 9, *Indiana University Turkish Studies*, Bloomington, 1993, p. 86. Conform lui J. Schacht, motivul ar fi fost cel al seriozității suveranilor otomani și respectul acestora față de lege: „sultanii otomani, în mod special Selim I (1512-1520) și Süleyman I (1520-1560), și succesorii lor imediați, au dat dovadă de mai multă seriozitate decât primii ‘Abbāsizi în dorința lor de a fi conducători „pioși”, și au înzestrat Legea Islamică, în forma ei hanafita, care a fost dintotdeauna favorită popoarelor turcice, cu cel mai înalt grad de eficiență avut vreodată de o societate cu un grad ridicat de civilizație materială de după perioada timpurie a ‘Abbasizilor”. (J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 89)

Centrală.

Eponimul școlii hanafite a fost Abū Hanifa¹⁶⁴, teolog și legislator al centrului de la Kufa, prima școală importantă a practicării jurisprudenței în spațiul islamic. Până în prezent nu suntem în posesia vreunei lucrări redactate de Hănâfa, dar concepția sa despre dreptul musulman a fost sintetizată în scrierile discipolilor săi. Cele mai reprezentative lucrări aparțin nepotului său, Ismail b. Hammad, autorul pamfletului al-*Fikh al-akbar*, și celor mai străluciți adepți ai doctrinei sale, Abu Yusuf Ya kub și Shaybânî, autorii lucrărilor *Kitab al-Athar* sau *Musnad*, ultima fiind doar o colecție de tradiții, compilată cu acordul lui Hanifa. Gândirea fondatorului școlii hanafite poate fi definită drept una extrem de raționalistă, dezvoltată din punct de vedere tehnic, de practică în comparație cu cea a înaintașilor săi, având avantajul experienței anterioare și mai ales al faptului că autorul său nu a deținut funcția de *kâdi*, deci nu a fost constrâns de limitele acesteia. Datorită lui Abu Hanifa termenii de *kfväs66* și *ra y*, au depășit granițele locului secund ce li se acorda în rândul surselor dreptului islamic, fiind la fel de importante ca și Sunna (Tradiția).

În domeniul dreptului islamic medieval, una din cele mai semnificative contribuții la consolidarea ideilor hanafite și-a adus-o Abu Yusuf Ya kub (113 d.Hr. / 733 d.Hr. – 182 d.Hr. / 798 d. Chr). Celebru legislator religios și jurisconsul hanafit, Abu Yusuf a studiat legea sacră și Tradiția la Kufa și Medina, avându-i ca profesori pe Abu

164c apitala imperiului, au dat ordin ca acesta să fie supus pedepselor corporale și judecății din oficiu, urmând să fie pedepsit cu închisoarea; el a și murit de altfel în închisoare, în anul 150 d.H.. O altă variantă susținea că Hanifa ar fi refuzat postul de cadiu în vremea lui Marwan II. În realitate, marele jurist a simpatizat mișcarea abbasidă ce avea să ducă la căderea 'Umeyyazilor, dar în timp, nemulțumit de stilul de conducere adoptat de către aceștia, s-a întors împotriva lor, atrăgându-și o mulțime de dușmani. Se pare că a fost în cele din urmă pedepsit de autoritățile abbaside, însă nu a murit așa cum se crede în închisoare, (vezi Th.W.Juynboll, Abu Hanifa, în „EI -1”, vol.I, p. 90-91; vezi și art. Abu Hanifa, în „EI-2 „ I, p. 126-128)

Hanifa, Mălik **b**. Anas și al-Layth **b**. Să'd.¹⁶⁵ Conștient de marele său potențial juridic, califul abbasid Harun ar-Rashid, i-a oferit acestuia, pentru prima oară în Islam, titlul de (Mare Cadiu' (*kadi-l kudat*), fapt deosebit de important atât pentru el ca persoană, cât și pentru școala juridică al cărei component era. Abu Yusuf devenea astfel prima autoritate judecătorească în statul arab, impunând hanafismul ca doctrină oficială în tot perimetrul lumii islamice. Lui i se datorează remarcabila lucrare *Cartea impozitului funciar* (*Kitab al-KharadiX* realizată la cererea califului pentru a lămuri problemele legate de finanțele publice, fiscalitate, justiție și alte chestiuni de larg interes.¹⁶⁶ Deși urmaș al gândirii maestrului său, Abu Hanifa, Abu Yusuf a fost mult mai aproape de Tradiție decât înaintașii săi, fiind destul de circumspect în privința întrebuirii rațiunii în procesul judecării cazurilor. Se poate ca experiența sa de judecător să-l fi influențat în acest sens, mai ales că analiza lucrărilor sale ne oferă imaginea unui judecător cu sentințe destul de diferite pentru cazuri foarte asemănătoare. Oricum, așa cum afirma și J. Schacht, Abu Yusuf reprezintă începutul procesului prin care școala irakiană de la Kufa este înlocuită de noua școală a adepților lui Hanifa.¹⁶⁷

Principiile hanafâte au fost puse în practică la scurt timp după terminarea studiilor de către discipolul lui Abu Yusuf și Abu Hanifa, al-Shaybănt (**m.189 d.Hr. /804 d.Hr.**), care a activat ca judecător la Rakka între anii 796 - 803

165 Conform lui P.J.Andre, Abu Hanifa conferea „analogiei44 trei procedee de care comentatorul era nevoit să țină cont în judecarea faptelor, și anume: 1) cazurile se compară prin analogie; 2) majoritatea situațiilor se compară cu alte situații complet diferite; 3) pentru cazuri diferite trebuie indentificat un motiv comun (P.J.André, op.cit., voi. I, p. 120-121). Pentru detalii privind doctrina lui Hanifa în lucrarea lui M.Hamidullah, Codification of Muslim Law by Abu Hanifa, în „Zeki Velidi Togan'a Armaga „, 1950-1955, p. 369-378

166 Abu Yusuf a scris și alte lucrări: Kitab al-Athar, Kitab IkhtilqAbi Hanifa wa-bui Abi Layla, Kitab al-Radd'ala siyar al-Awza 7 (Ibidem)

167 J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, p. 45

d.Hr. Opera lui Shaybānī poate fi lesne încadrată în „vechea școală de drept” așa cum bine aprecia Ya kov Meron¹⁶⁸, care considera lucrarea *Āst*, cel mai timpuriu text hanafit, ca fiind doar ceva mai mult decât o aglomerație de propuneri legale, fără niciun fel de explicație, ordonate într-un mod arbitrar. Potrivit opiniilor specialiștilor dreptului islamic, al-Shaybānī a fost cel mai tradiționalist dintre hanafiți, încercând să limiteze intervenția *kivās-ului* în rezolvarea cazurilor deosebite care nu-și găseau soluțiile în Ku Inn ori Sunna și să sistematizeze doctrina kufiană.

Potrivit clasificării lui Y. Meron, lucrările hanafâte pot fi împărțite, în funcție de cronologia apariției lor, dar și de zona în care au fost redactate, în trei diviziuni, și anume: perioada veche, clasică și postclasică. Studiind cu atenție clasificarea putem observa faptul că, pe măsură ce înaintăm în timp, centrele unde acționează juriștii hanafiți se deplasează în funcție de stabilirea punctului de greutate al statului islamic. Legătura directă dintre putere și justiție ca factor al eficientizării evoluției societății musulmane era evidentă și prin numirea în punctele cheie ale instituțiilor juridice a favoriților autorității politice. Faptul că în perioada veche a dreptului islamic monopolul legislativ revenea Irakului, care ceda locul în clasicism Siriei și, ulterior, în perioada postclasică, Anatoliei, reprezintă așadar cea mai bună dovadă a existenței unei strânse legături între evoluția politică a puterii musulmane și susținerea sa juridică de către reprezentanții legii islamice. Nu întâmplător Imperiul Otoman a adoptat ritul hanafit într-un moment în care orice alt rit putea să-i devină doctrină oficială. Tradiția, eficiența și mai ales liberalismul ideilor hanafite au triumfat în cele din urmă înaintea preceptelor celorlalte școli sunnite de drept din spațiul arab.

168 Ya'kov Meron, The development of legal thought in Hanafi texts, în „SI”, XXX, 1969, p.73- 118; vezi și A.D'Emilia, D Khiyar ash-Schart nel Asl di Schybani, în „ Scritti...”, p. 345-352.

Așa se explică de ce școala malikită, recunoscută drept cel mai riguros sistem juridic musulman, nu a intrat niciodată în socotelile autorităților islamice. Fondat în secolul VIII d.Hr. de către Mălik b. Anas¹⁶⁹, reprezentant al școlii medineze, malikismul se considera un neîmpăcat dușman al și ism-ului întrucât acesta din urmă desconsidera tot ceea ce însemna esența Islamului. Principiile sale se regăsesc în tratatul numit *Muwatta*, devenit mai târziu breviarul malikizilor din Magreb. Dacă lăsăm deoparte *Corpus Iuris* al lui Zayd b. Ali¹⁷⁰, tratatul lui Mălik este prima lucrare musulmană care, prin elementele relative la legislație, rit, practici religioase, realizează tranziția între *fikh*-ul din perioada veche și știința pură a „Tradițiilor” (*Hadite*), nefind altceva decât o sistematizare a legii cutumiare practică la Medina.¹⁷¹ Concepția malikită se sprijinea pe câteva puncte esențiale, anume că Tradițiile nu constituie un punct de oprire în calea găsirii unei soluții potrivite diverselor situații juridice, ba mai mult, ceea ce contează în primul rând este practica desfășurată în materie de drept la Medina, numită *amal*, și că în lipsa răspunsurilor oferite de Tradiții și de *idimā* judecătorii puteau face apel la propria rațiune, adică la *ra'y*. Concepția lui Mălik era tributară așadar acelei *living tradition* despre care am mai amintit, tipic medineză, dar impregnată de acel primitivism caracteristic perioadei de început a dreptului islamic. Ideile școlii malikite au fost rapid adoptate în Egipt, influențat puternic de școala din Medina, și au fost practicate pentru multă vreme în nordul, centrul și vestul Africii, în unele zone ale Arabiei, dar și în Spania musulmană unde au înlocuit practica școlii lui Awzā T, pătrunsă aici încă de la

169 J.Schacht, Malik bAnas, în „EI-2”, tom HI, p. 247-250

170 A.Cilardo, U „Corpus Juris”, di Zayd Ibn ‘ Aii, în „Teorie sulle origini..p. 19-32

171 Idem, Roberto Brunschvig e le polemiche medievali intorno al rito di Malik, în „Teorie sulle origini. 105-114

începuturile islamului spaniol.¹⁷² Malikismul afecta din plin nu numai în școala lui Awzā T, ci și în școala lui Al-Shāfiī, apărută în secolul IX d.Hr. /III d.Hr.

Shafi iții acordau o importanță specială Tradițiilor, iar una din tezele lor afirma faptul că orice tradiție autentică trebuie acceptată drept autoritate în domeniu. Deși fusese discipolul lui Mālik, Al-Shāfiī, născut în Palestina și stabilit la Fustāt, în Egipt, nu era un adept fidel al maestrului său, ba chiar se îndepărta de concepția malikită, dovadă ideile cuprinse în lucrările *Epistola* și *Kitab al-Umm*. Pentru autor, un mare interes îl prezintă noțiunea de *kivās* ce pare să se bazeze pe enunțurile profetice ale lui Muhammad și nicidecum pe opiniile arbitrare ale specialiștilor în drept. El aduce din nou în atenția juriștilor importanța Kur înului și a Sunnei ca surse de drept, considerând că este necesară interpretarea Cărții sfinte în funcție de Tradiții și nu a Tradițiilor în funcție de Cartea sfântă.¹⁷³ Shāfiismul s-a răspândit în Egiptul de jos, Hedjaz, Arabia, și în unele zone ale Irakului, Africii de est, Persia, Asia Centrală, ajungând până în India și Indonezia.¹⁷⁴

Ultima școală sunnită, școala hanbalită fondată de Ahmad b. Hanbal (164 d.Hr. /780 d.Hr. – 241 d.Hr. /855 d.Hr.), este și cea mai tradiționalistă dintre toate. Henri Laoust¹⁷⁵ aprecia că acest curent doctrinar, tratat de unii cu „turbulență și fanatism”, iar de alții cu „ignoranță sau aversiune”, s-a impus printr-un „cumplit antropomorfism și un tradiționalism exclusivist, un spirit de intoleranță dusă până la apogeu, la paroxism, o insociabilitate solidă și o manieră de respingere a tuturor celorlalte idei... Hanbal a fost imam în Bagdad într-o perioadă când școala hanafită deținea primul rol în jurisdicția islamică. Cu toate acestea, lucrările sale *Kitab al-Sunna* și *Kitab fi-lilm* au avut un mare succes în epocă și au marcat principalele direcții pe

172 J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 65-66

173 Ibidem, p. 47

174 Ibidem, p. 66

175 H.Laoust, Ahmad b. Hanbal, în „EI-2”, p. 283

care aveau să le urmeze adepții acestei școli pe tot parcursul existenței lor: respectarea cuvintelor Profetului și ale discipolilor săi; eliminarea din practica curentă a *kalam-ı uui* (raționament dialectic ce presupunea ca în timpul unei conversații cu adversarul să te lași convins de argumentele sale) respingerea folosirii *idimei* (motivul era acela că adevărul se găsește numai în Ku Inn și în Surina, și nu în consensul comunității musulmane; condamnarea *ra y*-ului Copinia personală bazată pe rațiune) și multe alte elemente. În plan politic, hanbaliții se pronunțau împotriva kharidjiților și a šiitilor, reușind să atingă vârful evoluției lor ca școală de drept islamic în ultimele două secole ale stăpânirii abbaside, grație doctrinei lui Ibn Taymiyya (m. 728 d.Hr. / 1328 d.Hr.), pentru a cădea după aproximativ un secol în perioada otomană, în obscurantism. Cei care vor ridica hanbalismul din conul de umbră în care fusese condamnat să rămână pentru câteva secole, au fost wahhăbiții, reprezentanții unei mișcări apărute în Arabia Saudită în secolul al XVIII-lea și care în prezent este recunoscută drept doctrină oficială a acestui stat. Întemeiată de Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (m. 1201 d.Hr. / 1787 d.Hr.), mișcarea wahhăbita a preluat întru totul ideile lui Ibn Taymiyya, construindu-și poate cea mai strictă doctrină din Islam, un adevărat puritanism care, în ochii celorlalți coreligionari, a părut nu de puține ori ca fiind o veritabilă erezie.

Cele patru școli sunnite au făcut nenumărați adepți în spațiul musulman și chiar în afara acestuia. Dacă hanafiții au avut simpatizanți în Imperiul Otoman, Asia Centrală, Egipt, India și Orientul Mijlociu, malikiții în Africa de Nord și de Vest, Sudan, Spania, părți din Golful Persic, shafi iții în Arabia sudică, Africa de Est, sud-estul Asiei, hanbaliții au avut cei mai mulți adepți în rândul comunităților din Arabia Centrală și din unele părți ale Golfului Persic. Cu toate că repartiția zonelor de influență a școlilor de drept era oarecum inegală, ea întrecea în ansamblu cu mult aria de răspândire a școlilor heterodoxe,

kharidjită (cu adepți în Omar, Zanzibar, unele zone ale Africii de Nord), și ită (Yemen, Iran, Irak) sau zahirită (Spania și foarte puțin în Orient).¹⁷⁶

Interesant este că toate cele patru școli juridice sunnite s-au interferat cu mișcările politico-religioase ale timpului, purtătoare de altfel a ideilor sunnite, astfel că nu este de mirare că hanafismul a fost impregnat de mu'tazilism în secolul al X-lea d.Hr. ori că shafiismul sau malikismul au conținut la un moment dat elemente din ash'arism.¹⁷⁷

În concluzie, ca urmare a sumarei prezentări a dreptul islamic în perioada clasică a evoluției sale, putem afirma că el își datorează doctrina principalelor școli juridice sunnite (hanafită, malikită, shafi ită, hanbalită), și de și kharidjită, a căror apariție se datorează unor mari juriști musulmani, eponimi ai instituțiilor create de ei, cum ar fi Abu Hanâfa, Abd al-Mâlik, Ahmad b. Hanbal și al-Shâfi! Cunoscută sub numele de *madhahib*, cele patru școli de drept au constituit subiectul a numeroase studii de specialitate care au punctat evoluția lor generală în contextul evoluției politice a statului arab. În 1997, Christopher Melchert publica una din lucrările de bază ale acestui domeniu, intitulată *Formarea școlilor sunnite de drept, secolele 9 - 10. Studii privind dreptul islamic și societatea*,¹⁷⁸ în care relua teza lui J. Schacht privind transmiterea doctrinei juridice clasice arabe prin intermediul unui sistem organizat de educație în cadrul școlilor de drept islamic. Autorul susținea ideea că înființarea acestor madhahib s-a datorat necesității transmiterii doctrinei legale de la maestru la discipol într-un cadru adecvat, organizat, și nu întâmplător, așa cum se proceda anterior. Spre deosebire de Schacht care

176 Michel Mourre, Dictionnaire Encyclopédique d'Histoire, 1972, p. 2421

177 D. și Th.Sourdel, op.cit. I, p. 234

178 vezi recenzia lucrării lui Melchert realizată de Wael B. Hallaq în „UMES”, voi. 31,2, 1999, p. 278-280

propunea ca moment al apariției madhahib-urilor mijlocul secolului al IX-lea, când școala de la Kufa devenea hanafită, cea de la Medina, malikită, în vreme ce școlile shafi ită și hanbalită își păstrau în continuare caracterul personal, Melchert situa acest moment către sfârșitul secolului al IX-lea, începutul secolului al X-lea. Ambii autori remarcău însă impactul major pe care școlile de drept islamic, în special cele sunnite, l-au avut asupra societății arabe, într-un moment în care procesul de structurare instituțională era o prioritate a întregii comunități musulmane.

Jurisprudența islamică nu s-a realizat în afara surselor de drept cunoscute. Poate și din această cauză în teoria dreptului islamic nu există o diferență între dreptul public și cel privat ori între dreptul intern și cel „internațional”. Cei trei piloni pe care se sprijinea întreaga societate islamică erau, prin urmare, *sharva* CLegea Sacră), dreptul civil bazat pe obiceiurile popoarelor (*siyar-ul* cu referire directă la raporturile musulmanilor cu nemusulmanii) și dreptul internațional al capitulațiilor, ce prevedea o serie de sancțiuni contractuale specifice.¹⁷⁹

Pentru evitarea eventualelor greșeli sau confuzii cred că este necesar să reamintim că diferența dintre *sharva*, *fikh* și *usul al fikh* este definitorie pentru înțelegerea regulilor dreptului islamic și că o analiză în detaliu a celor mai semnificative aspecte ale sale presupune o abordare atentă a fiecărei noțiuni teoretice a legislației clasice musulmane. Dacă *sharva* reprezintă legea divină revelată Profetului Muhammad în secolul al VII-lea d.Hr., menită să ofere musulmanilor regulile care guvernează viața zilnică a fiecărui adept, în scopul perfecționării comportamentului uman, în particular, și a societății în general, *fikh-ul* constituie „corpul” de reguli și dispoziții existente în Ku Inn și Sunna care conțin shari‘ah, adică legea revelată Profetului. *Fikh-ul* este, de fapt, legea musulmană luată ca

179 V.Panaite, Considerații privind legea păcii în Islamul medieval, în „AIIAI”, XXVI, 1, 1989, p. 496

întreg și presupune cunoașterea legii sfinte, completată și explicată de prevederile Sunnei. Știința deducerii și extrapolării regulilor și dispozițiilor cuprinse în Ku Inn și în Tradiții (Sunna) a fost denumită *usul al fikh*.

Prin urmare, legea islamică, cu ramurile sale diverse, este în primul rând un concept ce presupune un corp de reguli, cu caracter religios sau laic, care guvernează societatea musulmană și raporturile ei cu exteriorul. Problema relațiilor cu lumea nemusulmană face parte însă dintr-un domeniu distinct, aflat în atenția specialiștilor de drept încă de la începutul Islamului și care a fost tratat separat sub denumirea de *siyar* (sg. *șira* – comportare¹⁸⁰).

3. Islamul clasic despre nemusulmani

Una dintre ramurile speciale ale dreptului musulman este *sivār-ul*, domeniu care a cunoscut o dezvoltare deosebită în secolul trecut, datorată în mod special studiilor întreprinse de majoritatea juriștilor islamici pe marginea lui. Că lucrurile stau așa ne-o dovedește însuși sensul noțiunii de *sivār*, vizibil modificat de-a lungul timpului. Dacă la început specialiștii vorbeau despre *sivār* ca despre un domeniu ce implica în mod exclusiv studiul *djihād*-ului (război sfânt), analiza sa a condus la ideea că această viziune trebuie depășită deoarece limitează sensul general al noțiunii în sine, atribuindu-i pe nedrept restricții nefirești.

Sivār-ul a fost definit de către unul dintre specialiștii săi, al Sarakhsî, ca fiind noțiunea care „descrie atitudinea credincioșilor musulmani în relațiile lor cu necredincioșii din teritoriile inamice ca și cu cei care au încheiat tratate, care au fost prezenți în teritoriul islamic temporar ca musta mini (supușii unui stat care s-a aflat în război cu statul musulman și cărora le-a fost acordat permisul de liberă intrare pe teritoriul musulman) sau permanent ca dhimmî (supuși nemusulmani ai statului musulman); cu apostatăii, murtaddün... și cu rebelii”¹⁸¹.

180 vezi D. și J. Sourdell, *Civilizația islamului clasic*, HI, p. 221

181 apud 'AbdulHamid A. AbūSulaymân, op. cit., p. 7

Alfred Morabia remarca rapida evoluție a *sivār*-ului care avea să devină în scurt timp, în cadrul dreptului musulman, „la branche spéciale de la Loi corespund à ce que nous appellerions, de nos jours, da loi des nations>, sous-entendant des comportements dans les relations avec les autres” .¹⁸²

Sivār-ul includea însă și alte reguli decât cele menționate de al Sarakhsî, urmărind să reglementeze ansamblul relațiilor existente între musulmani și nemusulmanii cu care veneau în contact direct ori indirect, presupunând existența unui model de conduită (*sâra*) recomandabilă ambelor părți. Regulile *sivār*-ului au stat întotdeauna în atenția conducătorilor statului arab, dar mai ales a juriștilor musulmani care au dezvoltat o veritabilă doctrină a relațiilor reciproce musulmanonemusulmane, ajungând până la ideea de împărțire a lumii cunoscute în teritorii foarte strict delimitate. Aceste „fragmente” teoretice ale noțiunii de *sivār* au cunoscut o circulație extraordinară în rândul autorităților musulmane, drept care punerea lor în practică nu a întâmpinat nicio opoziție, cu atât mai mult cu cât subliniau superioritatea statului și a liderilor săi față de întreaga lume nemusulmană. Conform teoriei *sivār*-ului, fiecare teritoriu, precum și locuitorii săi, primeau un statut special în funcție de care evoluau relațiile bilaterale. Această viziune îngustă după cum ar fi putut crede contemporanii Islamului clasic, era de fapt una extrem de practică, pe care noi o percepem ca fiind cea mai potrivită modalitate de comunicare a unei societăți în formare, total diferită de ceea ce exista anterior, cu societăți care atinseseră deja un nivel superior de dezvoltare, cum ar fi societatea bizantină sau cea persană. Argumentele pentru realizarea acestei diviziuni teoretice și practice în cadrul lumii medievale de către autoritățile musulmane, au fost identificate și susținute cu putere de școlile juridice ale perioadei clasice a Islamului.

182 A. Morabia, op. cit., p. 302

Potrivit versetului coranic, „... cei necredincioși urmează deșertăciunea și cei credincioși urmează adevărul, (sura XLVII /3),¹⁸³ hanafiții împărțeau lumea în două, identificând pe de o parte *dar al-Islam* Clasa Islamului), iar pe de alta *dar al-harb* Clasa războiului). Juristul Abu Yusuf Ya kub vedea în cea de-a doua categorie o permanentă rivală a Islamului dar și o potențială componentă a ei în urma asimilării totale de către musulmani a locuitorilor zonei respective. Acest obiectiv era, desigur, unul nerealist, și tocmai de aceea imposibil de realizat vreodată. Restul școlilor juridice au remarcat ideea utopică a hanafiților și au încercat să câștige mai multă credibilitate în rândul comunității musulmane propunând o viziune total diferită care permitea în același timp introducerea noțiunii de toleranță în Islam în conformitate cu realitățile timpului. În accepțiunea lor, fundamentată pe opiniile unor juriști care se bucurau de un mare respect în rândurile intelectualității clasicismului islamic, cum au fost al-Shāfi I, al-Mawardl ori Yahya b. Adam, nu trebuia ignorată poate cea mai importantă categorie de teritorii, o veritabilă cale de compromis între categoriile deja tradiționale, cunoscută sub numele de *dar al-ahd* sau *dar al-sulh* Clasa Păcii, a Legământului, a Pactului). În realitate, *dar al-ahd* justifica existența relațiilor pașnice dintre musulmani și nemusulmani, de neacceptat pentru juriștii hanafiți. Bineînțeles că practica raporturilor islamicilor cu lumea exterioară nu a ținut atât de mult cont de dispozițiile reprezentanților acestei remarcabile școli, întrucât a existat întotdeauna loc de compromis în Islam. Aceiași juriști denumesc frontiera mobilă dintre Casa Islamului și Casa războiului cu termenul *al-thugur*, recunoscându-i statutul de teritoriu aflat în afara celor trei zone menționate.¹⁸⁴

O altă categorie juridică a fost cea care, potrivit concepției și de a lui Shaykh Mufid (m. 1022/1023 d.Hr.),

183* 5Le Coran, p. 339

184 Ibidem

ocupa primul loc în ierarhia „Caselor” Islamului, numită *dar al-imam*,¹⁸⁵ Ea nu era altceva decât teritoriul în care predomina, conform acestei teorii, „adevărata” credință, credința și ită.

Diplomația islamică nu a ignorat niciodată împărțirea teritoriilor pe categorii, ba mai mult, și-a construit politica în funcție de regulile care au decurs din așa-zisa doctrină a siyar-ului. Alianțele încheiate sau conflictele militare declanșate între musulmani și nemusulmani au urmat în chip fidel liniile politicii externe trasate de către șefii statului arab, adepți ai prescripțiilor legii musulmane, sistematizată de reprezentanții școlilor de drept islamic. Nu putem spune însă că această situație depășea limitele normalității, deși teoria împărțirii teritoriilor în Islam ne-ar putea determina să credem contrariul. Atitudinea musulmanilor nu era cu nimic deosebită de cea a șefilor de state din lumea neislamică ce-și împărțeau la rândul lor partenerii și vecinii în aliați și inamici. Este vorba, în cazul de față, doar de existența unui anumit tipar respectat de musulmani din dorința simplificării activității lor diplomatice. Tocmai de aceea autoritățile statului arab se mulțumeau cu etichetarea celor de altă credință și cu încadrarea lor în limitele stricte ale unor noțiuni juridice extrem de precise, dar care puteau, la nevoie și în funcție de interesele Islamului, să sufere mici modificări.

Dar al-Islam Clasa Islamului)¹⁸⁶ desemna toate teritoriile în care era practicăată atât legea musulmană, cât mai ales religia islamică, și care se afla permanent sub protecția autorității musulmane. În lucrările autorilor arabi

185 V. Panaite, Din istoria...»XXm/1, p. 416

186 Ahmed Ózel, Darüislam, în „ Türkiye Diyanet Vakfi Islâm Ansiklopedisi Istanbul, voi.8, 1993, p. 541-543; A.Abel, Dar al -Islam, în JEI -2 „, E, p. 130-131; D.B.MacDonald, Dar al - Islam, în „31 -1“, I, p. 981; M.Parvin, M.Sommer, Dar al - Islam; The Evolution of Muslim Territoriality and its Implication for Conflict Revolution in the Middle East, în „JEMES“, 11, nr. 1, 1980, p. 1-21; V.Panaite, Considerații privind ...» I, XXIV /1987, p. 571; M.Maxim, Țările Române și înalta Poartă .București, 1993, p. 157

această categorie este denumită *damna* (patria noastră), denumire care justifică în totalitate apartenența sa la domeniul aflat sub controlul direct al Islamului. În cel mai celebru tratat sunnit al gândirii politice medievale, a/*Ahkām al-Sultāniyya* (*Statutele guvernării*), juristul al-Māwardi considera că *damna* este proprietate de stat și că unitatea ei trebuie păstrată cu ajutorul menținerii comunității de legi și a garantării siguranței locuitorilor săi musulmani, prin naștere sau convertire, și nemusulmani, plătitori ai capitației (*djizia*) în schimbul convertirii.¹⁸⁷ Ideea juristului arab, contemporan al dinastiei Buyizilor, care a stăpânit Bagdadul în perioada 945 - 1055, într-un timp al disputelor religioase, se înscria într-un program de măsuri ce vizau redresarea califatului printr-o respectare strictă a regulilor sale interne, bazate în special pe tradiționala morală musulmană. Tributarii din interiorul Casei Islamului sunt deseori amintiți în lucrările specialiștilor sub numele de *dhimmî* care potrivit lui M. Khadduri¹⁸⁸ au statutul unei „minorități privilegiate”. Din punct de vedere religios, ei puteau fi: a) *ahl al-Kitab* (așa-numiții oameni ai Scripturii din care făceau parte creștinii, evreii, zoroastrienii și saabeenii și b) politeiștii nearabi. Deși ar fi trebuit să beneficieze de aceleași drepturi ca și musulmanii în virtutea faptului că-și achitau datoriile față de statul islamic, primind în schimb așa-numita protecție, *dhimma*¹⁸⁹ *dhimmii* au rămas izolați, suferind uneori de pe urma politicii restrictive și discriminatorii a califilor arabi. Nu este de mirare că acest model de comportament față de *dhimmi* a caracterizat domniile unor califi și ulterior, ale

187 vezi G.G. Florescu, art.cit, p. 126

188 M.Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, p. 51, apud V.Panaite, Din istoria..XXII/ 1985, p. 711

189 AMorabia, op.cit., p. 429-434; C.L. Cahen, Dhimma, în „31- 2 „, p. 234-238; C.Chehata, Dhimma, în „31-2“, p. 238; D.B.MacDonald, Dhimma, în „31- 1“, I, p. 958-959; despre izolarea dhimmilor de către societatea islamică, vezi D.C.Dennet, Comersion and the Poli Tax in Early Islam, Cambridge, 1950, passim

sultanilor, deși nu de puține ori au existat și abateri de la această regulă. În Imperiul Otoman, spre exemplu, marii demnitari în stat erau aleși și din rândul *dhimmilor*, criteriul competenței fiind mult mai important atunci decât vechile reguli islamice. Iată deci că viziunea clasică a Islamului în privința tributarilor cunoștea momente de cotitură extrem de semnificative pentru societatea musulmană.

O cu totul altă concepție avea Islamul despre dușmanii săi, așa-ziii *harbi* (*ahl al-harb*). Fondatorul hanafismului, Abu Hanâfa, era convins de faptul că „tot ceea ce este în afara Casei Islamului se află în Casa războiului” din simplul motiv că în teritoriul respectiv, aflat în apropierea „Casei Islamului”, nu se aplicau legile musulmanilor, ci doar cele ale „necredincioșilor” și, prin urmare nu existau *dhimmi*¹⁹⁰ „Dar al-harb” sau „Casa războiului” era în opinia lui A. Abel „o dezvoltare a noțiunii de război sfânt” îndreptat împotriva inamicilor statului islamic din rândul cărora făceau parte harbiilor sortiți distrugerii totale sau transformării în tributari (*dhimmi*)¹⁹⁰ Juriștii musulmani au inclus în rândurile lor pe arabii și nearabii ce refuzau în mod categoric „somația religioasă „de convertire la Islam chiar dacă își asumau riscul enorm de a-și pierde viața, și, bineînțeles, pe politeiști ori pe oamenii Scripturii, care deși „credeau în unii profeți și nu în alții, rămâneau infideli, așa cum scria și reprezentantul hanbaliților, Ibn Taimiyya.¹⁹¹ Ei erau amintiți și în lucrarea lui Abu Yusuf, *Cartea impozitului funciar*, unde este expusă exact atitudinea conducerii statului islamic abbasid, mai ales gândirea califului Harun ar-Rashid. Prin urmare, harbiilor trebuiau să accepte somația politică a musulmanilor și să plătească ulterior *djizya* și *kharadj*-ul. Mai mult, shafiitul Al Māwardi credea că cele două taxe „sunt sarcinile cu care Allah i-a lovit pe necredincioși pe de o parte, pentru a li se arăta inferioritatea, iar pe de altă parte, pentru ca

190 A Abel, art. cit., p. 129-130

191 V.Panaite, Din istoria..., n, 1985, p. 714-715

tezaurul comunității (*fay-ul*) să fie periodic alimentat”. În ciuda faptului că acest tratament era destul de dur, juriștii nu încetau să afirme că era vorba despre un privilegiu deosebit acordat harbilor de către șeful comunității musulmane, într-o vreme când unica atitudine față de nemusulmani trebuia să fie *djihad*-vi. În Islamul clasic, *dar al-lnarb* îi includea pe păgânii și idolatrii din sudul și estul Casei Islamului, ceea ce însemna Africa, Orientul Mijlociu și îndepărtat, dar și imperiile și regatele creștine din nordul și nord-vestul său, anume Europa.

Din categoria harbilor făceau parte și străinii (*musta mânii*) a căror intrare în Islam pe bază de permis de liberă trecere, numit *amân*, 97 acordat temporar, pe timp de război și de pace, le-a asigurat dintr-odată un statut superior celorlalți „necredincioși” aflați în contact cu *dar al Islam*.

Unul și poate cel mai important scop al *djihad*ului, de altfel o constantă a politicii islamice, l-a reprezentat transformarea *harbilor* în *dhimmi*. Realizarea lui însemna nu numai obținerea unui mare succes diplomatic sau militar, în funcție de caz, ci și unul economic deoarece statul își asigura astfel veniturile pe o anumită perioadă de timp. În acest mod lua astfel naștere cea de-a treia casă a islamului, *dar al-ahd* Clasa Legământului) sau *dar al-sulh*¹⁹²¹⁹³, un rezultat, deci, al aplicării doctrinei *djihad*ului, dar și a impunerii regimului păcii islamice (*pax islamică*). Natura oarecum contradictorie a acestei categorii a determinat nașterea controverselor în rândul specialiștilor. În cartea sa, *Kitab al-Kharadj*”, Abu Yusuf considera teritoriul *de când*, în spiritul hanafit, firește, ca fiind doar o parte componentă a Casei Islamului. Noile elemente intervenite în statutul acestui teritoriu îl determinau pe juristul Al Māwardī să-i sublinieze exact trăsăturile.

192 H.Inalțik, *Dar al-ahd*, în „El-2”, n, p. 118-119; D.B. MacDonald, *Dar al-sulh*, în „El-1”, n, p. 134-135; J.SchachUW în „31-2”, I, p. 263

193 Abu Yusuf Ya'kub, op. cit., p. 19-21

Lucrarea lui Ibn Taimiyya al-*Ahkām al-Sultāniyya* prezintă teritoriul *dar al-ahd* drept o zonă aflată în posesiunea musulmanilor, dar încredințată spre administrare autorităților autohtone, locuită de plătitori ai tributului sub forma *kharadj*-ului sau al *djizyiei*.¹⁹⁴

Studiul atent al documentelor Islamului clasic a permis istoriografiei să reconsidere pozițiile pe care se situau juriștii musulmani, din motive ce țin exclusiv de doctrina pe care o împărtășeau. Astfel, Halil İnalcık vedea în Casa legământului „o zonă de tampon între Casa Islamului și cea a războiului sub forma unor provincii de frontieră sau de stat vasal”, G.G. Florescu îl considera drept „un teritoriu de pace, în care locuitorii plăteau un *tributkharadj* – în schimbul păcii, după ce anterior li se înaintau două somații: invitația de a trece la mahomedanism și de a recunoaște autoritatea statului islamic¹⁹⁵, iar V. Panaite afirma că acest nou statut de care beneficiau tributarii în Islam presupunea „un tratat de protecție tributară (and *ad-dhimma*) și unul de coexistență pașnică temporară (*hudna*, *muwada’a*, *musalma* sau *sulh*) deținând rolul de instrument juridic specific dreptului internațional public, ce suspenda ostilitățile, favorizând totodată condiții prealabile încheierii păcii definitive între musulmani și nemusulmani...¹⁹⁶ Tratatul de protecție tributară implica, bineînțeles, și acordarea unui act numit *ahd-name* fie pe o perioadă limitată, cum credeau as-Shāfi I și Yahya b. Adam, fie pe tot parcursul vieții emitentului, cum afirmau Abū Hanifa și al Māwardi. Atitudinea autorității care acorda acest *ahd-name* se baza de fapt pe versetele coranice care îndemneau la respectarea partenerului în funcție de atitudinea manifestată de acesta: IX/4: „... acei necredincioși cu care ați încheiat

194 apud I. Matei, *ort. cit.*, p. 69

195 G.G. Florescu, *aricit.*, p. 127

196 V. Panaite, *Considerații privind legea păcii în Islamul medieval*, *passim*; pentru termenul *hudna* vezi M. Khadduri, *Hudna*, în „El-2”, p. 565-566

legământ, față de ei trebuie să îndepliniți legământul până la termenul lor”; IX/ 12 „și dacă frâng ei jurământul lor... luptați-vă împotriva fruntașilor acelor necredincioși”; VIII/ 53 Jar dacă ei sunt aplecați spre pace fii și tu aplecat spre ea”.¹⁹⁷

Al Măwardi considera teritoriile *dar al-ahd* ca fiind de sine stătătoare, adevărate entități statale cărora li se garantează individualitatea și inviolabilitatea teritorială, li se asigură menținerea armatei și a conducătorilor locali, li se acordă protecție împotriva agresiunilor externe și libertatea exercitării cultului propriu, când este cazul, și privilegii comerciale în statul islamic, dar mai ales li se permite autoguvernarea în baza legilor și tradițiilor locale, garantându-li-se neamestecul în treburile interne. Toate obligațiile economico-financiare și militare consfințite prin tratatele de protecție tributară au o durabilitate stabilită de către statul islamic, care este în drept să le prelungească și chiar să le desființeze, după cum dictau interesele Islamului. De fapt, doctrina islamică prevedea dreptul absolut al șefului comunității musulmane de a interveni în politica statului ori de câte ori era posibil. Însuși Dimitrie Cantemir afirma în lucrarea sa *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane* caracterul vremelnic al acestui tip de tratat: „O pace fermă și durabilă nu poate interveni decât după înfrângerea necredincioșilor și cucerirea teritoriilor acestora... Principele Moldovei se dovedea a fi un fin cunoscător al realităților otomane și al civilizației islamice în general, luând în discuție, în această remarcabilă lucrare a sa, cele mai semnificative concepte ale religiei musulmane. Doctrina *djihadului* islamic nu contenea însă a stârni interesul cercetătorilor din domeniu. S-a mers până acolo încât, datorită ocupației arabe selective – dacă se poate spune așa –, care se limita doar la punctele strategice și economice importante ale regiunii respective, teritoriul numit *dar al-ahd* căpăta forma unui *foederat* din Imperiul

197 Coran, ed. Isopescul, p. 167, 170-171

Roman. Aceasta era opinia lui M. Cheira referitor la de zonele tampon Transoxiana, Armenia, Africa (Kairuan, Tunis, Tanger), dar și la zone mărginașe ca Siria, Egipt, Irak ori Maroc. În concluzie, conceptul de *dar al-ahd* sau *dar as-sulh* („Casa păcii”, „Casa legământului”) introdus de juriștii shafi îți pentru a justifica raporturile speciale dintre musulmani și nemusulmani, acorda o anumită libertate celor cuprinși în sfera lui de a se conduce și administra. Prețul plătit de către aceștia, consfințit prin semnarea sau stabilirea verbală a unor acorduri numite *ahd-nâme*-le, era compensat de obținerea protecției musulmane. Ea era considerată drept un privilegiu deosebit, acordat pe un termen limitat, ori dacă nu se specifica timpul, pe toată perioada vieții emitentului. În mod teoretic și conform vechilor acorduri încheiate de Profet cu comunitățile creștine și iudaice din Peninsula Arabică, nemusulmanii ar fi trebuit să fie avantajați de statutul lor deosebit. De multe ori însă, protecția acordurilor era lăsată la liberul arbitru al suveranilor arabi și tocmai din acest motiv s-au constatat deseori abuzuri.

Elementele înscrise în sfera a ceea ce specialiștii numeau *drept islamic al popoarelor* (*Islamic Law of Nations*) legitimau comportamentul politic al autorităților musulmane față de întreaga lume din afara Islamului, astfel că relațiile cu exteriorul s-au desfășurat conform acestor principii juridice. În condițiile expansiunii politice declanșate încă din secolul al VII-lea d.Hr., statul islamic a înțeles că fără o justificare solidă a acțiunilor sale niciun factor politic nu-l va considera decât ca fiind un simplu factor disturbator al relațiilor internaționale și un adept al expedițiilor de jaf. Cu alte cuvinte, juriștii aveau de argumentat politica păcii și a războiului adoptată în diferite situații de către musulmani. Astfel, fiecare noțiune a doctrinei islamice căpăta o valoare proprie, aparte, și era folosită într-un scop bine stabilit. Concepte precum *djizya*, *kharadj*, *amân*, *djihād*, *dhimma*, and și multe altele reprezintă exemple ale importanței pe care o

reprezenta dreptul islamic pentru statul arab.

În „instrucțiunile” pe care le-a primit Profetul de la divinitate s-a aflat și unul din comandamentele obligatorii ale luptătorilor *djihadului*, care specifica o anumită atitudine față de oamenii Scripturii, deci față de evrei, creștini, zoroastrieni și saabeeni. Preceptul coranic IX/29 conținea chiar esența acestui comportament: „Luptați cu acei dintre primitorii Cărții care nu cred în Allah și nici în Ziua de Apoi, care nu-și interzic ceea ce Allah și Trimisul său au interzis și nu profesează credința cea adevărată, până ce aceștia se umilesc, plătind *djizya* cu propriile lor mâini...”¹⁹⁸

Originea tributului islamic, cu cele două aspecte ale sale, *djizya* și *kharadj*-ul, nu este încă bine cunoscută datorită persistenței confuziei privind sensul primar al acestei instituții, a lipsei de unitate a deciziilor luate în funcție de particularitățile fiecărei regiuni, dar mai ales datorită controverselor relative la ponderea diverselor influențe externe, în principal de sorginte sasanidă și bizantină.¹⁹⁹ Tocmai din acest motiv, cei doi termeni folosiți pentru a denumi tributul și-au confundat inițial semnificațiile, specializându-se abia în perioada abbasidă. În plan terminologic, originea lor arameică nu a fost pusă sub semnul întrebării, poate și pentru faptul că formele etimologice erau foarte apropiate. Astfel, *djizya* se regăsea în preceptele egiptene și mai ales în literatura timpurie sub numele de *djaliya* (pl. *djawali*), pe când *kharadj*-ul cunoștea două forme, anume *kharaga* și *khardj*.¹⁰⁹ Inițial,

198 Kur'ân, ed. arabă-turcă, p. 190

199 în Persia, de exemplu, sistemul fiscal făcea distincția între impozitul asupra pământului și taxa de capitație, în timp ce sistemul bizantin cunoștea la vremea respectivă două modalități de impozitare foarte bine puse la punct: impozitul individual (capitația) valabil pentru coloniști și necreștini, și impozitul general, plătit de toată populația, pe pământ. În urma numeroaselor contacte cu lumea bizantino-sasanidă era firească contaminarea la nivel de fiscalitate a incipientei societăți islamice. (vezi, Ann K.S.Lambton, *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, 1977, vol.I A, p. 90; M.Gaudefroy-Demombynes, op.cit., p. 145)

În perioada preislamică, *djizya* și *kharadj*-ul erau colectate pentru a servi plata unui serviciu extern de protecție. În noile condiții ale Islamului clasic, cele două concepte capătă alte valori, astfel că, de atunci înainte, prin *djizye* se înțelegea impozitul perceput pe cap de locuitor, iar prin *kharadj*, impozitul funciar plătit de o persoană deținătoare a unei bucăți de pământ. Că aceste taxe prezentau o mare importanță pentru statul islamic reiese din numeroasele lucrări realizate de către juriștii musulmani Ibn Yasâr, Yahvâ b. Adam, Kudâma b. Ga far, Ben Shemesh, Abu Yusuf Vâkub (s-au păstrat doar scrierile lui Yusuf, b. Adam și b. Ga far), toate având aceeași denumire: *Cartea impozitului funciar* sau *Kitab al-Kharadj*. Potrivit viziunii bizantino-sasanide, adoptată imediat de Abu Yusuf, Yahvâ b. Adam și Kudâma b. Gaf far, tributul trebuia plătit numai de către infideli. Ideea s-a perpetuat și în Imperiul Otoman, dovadă că în secolul al XVIII-lea M. d'Ohsson preciza în lucrarea sa despre imperiu faptul că, *4 jizya* sau *kharadjul* nu au fost niciodată impuse decât nemusulmanilor”.²⁰⁰ Au existat și voci care susțineau faptul că perceperea *kharadj-ului* nu era determinată nicidecum de apartenența religioasă a celui care cultiva pământul din moment ce folosea comunității pentru diverse lucrări publice, irigații, indemnizații acordate credincioșilor musulmani nevoiași și chiar plății soldelor militarilor antrenați în conflictele purtate de Islam. Sumele astfel dobândite erau depozitate în tezaurul comunității, cunoscut sub numele de *fay*. De fapt, teoria *fay*-ului, fundamentată pe versetele coranice privind prada de război, s-a dezvoltat tocmai pentru a justifica păstrarea finanțelor în interiorul statului islamic. Ea se baza pe distincția realizată între cele două categorii de pământuri stabilite de juriști: pământurile cucerite cu arma, numite *anwatan*, și cele supuse în mod pașnic, numite *sulhan* (denumire provenită de la cuvântul *sulh*

200 M.D'Ohsson, op. cit. vol. I, p. 43; ideea apare și la A. Morabia, op. cit., p. 447

care însemna pace, împăcare).²⁰¹

În jurul acestei probleme s-au ivit o serie de contradicții la nivelul școlilor de drept musulmane, fiecare aducând în sprijinul ideilor ei o serie de argumente. De la concepția radicală a shafi iților conform căreia pământurile cucerite trebuiau încredințate neapărat cuceritorilor, ori ideea malikiților de a le transforma în proprietăți colective, publice, ale *ummei* și până la concepția oarecum liberală a hanafiților de a acorda libertate imamului de a decide împărțirea, confiscarea sau administrarea lor de către vechii proprietari în schimbul *kharadj*-ului, se constată un progres în viziunea juriștilor musulmani de a soluționa complexa problemă a teritoriilor aflate sub directă conducere a statului. Pentru a da câștig de cauză fiecărei idei, autoritățile au hotărât crearea a trei categorii de pământuri, fiecare având un statut bine delimitat. Este vorba despre pământurile lăsate proprietarilor plătitori de impozit, despre pământurile confiscate ori girate statului în favoarea demnitarilor musulmani și despre pământurile lăsate vechilor proprietari, obligați să respecte o serie de condiții impuse de către stat. Din ultima categorie făceau parte teritoriile Mesopotamiei Inferioare.

Exceptând plata periodică a capitației și a impozitului funciar, locuitorii respectivelor zone aveau obligația de a oferi statului o redevență în produse alimentare numită *arzâk*, de a găzdui, ori de câte ori era nevoie, un musulman aflat în trecere prin acea zonă, timp de trei zile, practică denumită *diyâfa*, dar și o mulțime de alte contribuții, de cele mai multe ori abuzive și condamnate de Ku Inn (motiv ce nu împiedica statul să le perceapă) care aveau diferite denumiri: *kawânân*, *darâ'ib*, *mă ctwân*, *magirim*, *muzâlim*, *gibâyât*, *rusum*, *mukus.ni* Scopul tuturor taxelor aplicate de către statul arab, fie ele legitime sau nu, era acela de a colecta sumele necesare bunei evoluții financiare a zonelor controlate, dar și de a asigura

201 vezi articolele semnate de D.B. MacDonald și A. Abel, Dar al-sulh, din „EI-2 „, II, p. 134- 135 și „EI-1“, I, p. 919

permanent echilibrul economic necesar tânărului stat islamic. Eficiența punerii lor în practică a determinat o extraordinară administrare a domeniilor societății musulmane, înlesnind astfel evoluția sa generală și grăbind transformarea comunității islamice într-un stat puternic, apt să se manifeste ca un veritabil actor al relațiilor internaționale.

Fără îndoială că cel mai semnificativ concept al dreptului islamic a fost *djihad*-vi Crăzboiul sfânt'), concept care a cunoscut o varietate de interpretări de-a lungul timpului și care continua să suscite, mai ales în condițiile evoluției societății contemporane, o serie de discuții mai mult sau mai puțin constructive. O analiză amănunțită a semnificațiilor *djihadului* presupune, așa cum afirma Salim Kemal în articolul său privitor la recenta traducere a operei lui Ibn Rushd (Averroes pentru Occident), unul dintre cei mai celebri intelectuali ai Islamului, numită *Bidâyat al-Multahid*, o serie de considerații religioase, filosofice și sociale.²⁰² Experiența de cadiu al Sevillei și Cordobei îl determina pe marele gânditor să privească acest aspect al doctrinei islamice dintr-un unghi perfect obiectiv, al celui care împărțea dreptatea în Spania Almohada a sfârșitului de secol XII. În încercarea sa de a raporta filosofia la preceptele coranice – opera filosofică a lui Ibn Rushd a influențat gândirea occidentală până la Renașterea italiană – autorul vedea în rațiune și revelație două surse de adevăr în cazul în care Coranul era considerat infailibil. În acest mod, textul sacru își justifica nu numai importanța, ci și obligativitatea pentru lumea islamică. Cum *djihadul* se regăsea în cuprinsul acestuia, el devenea o datorie individuală a credinciosului musulman și una colectivă a întregii comunități. Ideea nu era novatoare, ci urma linia tradiționalismului musulman, de la care se abăteau numai reprezentanții curentului kharidjit atunci când subliniau caracterul strict individual al războiului

202 vezi la A. Morabia, op. cit., p. 450 și F.Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, Copenhagen, 1950, p.72-91

sfânt.

Deși în jurul acestuia s-a creat treptat o adevărată doctrină, la început prin *djihad* se înțelegea efortul realizat de către o persoană în scopul perfecționării sale morale și religioase²⁰³, conotație pe care a avut-o încă din momentul când Muhammad a primit legea sfântă prin intermediul revelației. Este semnificativ să subliniem faptul că sensul *djihadului* a cunoscut unele transformări în momentul trecerii de la perioada meccană a activității Profetului (617 – 622) la perioada medineză (622 – 632), care s-au datorat schimbării priorităților aceluiasi Profet în efortul sau de a întemeia și, ulterior, consolida comunitatea musulmană (*umma*). La Medina, locul refugiului primilor musulmani, Muhammad a declarat războiul sfânt împotriva tuturor acelor ce se opuneau învățămintelor sale, categorie în care intrau și politeiștii meccani. Necesitatea de organizare a primilor adepți ai religiei monoteiste islamice într-o comunitate unită l-a împins pe conducătorul acesteia să-și contureze o idee clară al cărei argument trebuia susținut de revelație. Așa se explică de ce versetele revelate la Medina sunt încărcate de un spirit belicos atât de pronunțat. Convertirea, achitarea impozitelor sau moartea păreau musulmanilor a fi atunci cele trei condiții pentru purtarea unui dialog satisfăcător cu populațiile neislamizate. „Sabia sau Islamul „era dictonul valabil însă numai pentru arabii politeiști care nu recunoșteau misiunea profetică a meccanului Muhammad. Momentul a fost unul definitoriu pentru conceptul de război sfânt. Se realiza astfel trecerea *djihadului* de la forma sa pacifistă, conferită de sensul inițial de efort, la o formă agresivă, dată de perceperea sa tot mai frecventă de război sfânt’. Pornind de la ideea că musulmanul trebuia să-și dovedească credința cu armele și mai ales cu sufletul, s-a operat cu timpul o deosebire semnificativă în interiorul noțiunii. Potrivit acesteia erau specificate două tipuri de *djihad*: *djihadul* major, „al sufletelor”, și *djihadul* minor, „al

203 E.Tyan, Djihad, în „El-2“, n, p. 551

corpurilor”²⁰⁴ între care ar fi trebuit să se păstreze un echilibru permanent. În condițiile nașterii comunității musulmane și a expansiunii politice și teritoriale a islamului, statul arab a fost pus în fața faptului de a acorda practic un credit mai mare *djihad-vXIII* minor, realizat cu armele, decât celui major, al cărui scop era perfecționarea religioasă. Cum juriștii musulmani erau implicați în procesul argumentării juridice a politicii califale, contribuind cu o serie de concepte la crearea ideologiei islamice, înțelesul de război sfânt’ a fost nu numai acreditat în rândul intelectualității, ci și promovat ca fiind o obligație coranică ce impunea musulmanilor propagarea activă a Islamului. Aceasta era și viziunea lui Ibn Rushd bazată pe ideea că dacă justiția reprezintă o trăsătură crucială a modului de viață islamic, *djihadul* devine o obligație activă pusă în slujba păstrării caracterului justițiar al societății musulmane în limitele coranice.²⁰⁵ În schimb, Alfred Morabia afirma că, din punct de vedere juridic, *djihad-vi* nu era decât „un rezultat al fuziunii eclectice a multor elemente cu origini diverse, sistematizate în contextul luptei ofensive <în sprijinul lui Allah>, ce trece pe planul secund în preocupările musulmanilor care pun sub o perdea religioasă veritabile norme de viitor”.²⁰⁶

Contextul politic al perioadei și ambiția nemăsurată a autorităților musulmane de a avea în stăpânire din ce în ce mai multe teritorii, a impus o nouă structurare a sensului *djihadului*. În funcție de obiectivul politic urmărit, *djihadul* putea fi intern, dacă era îndreptat împotriva rebelilor, briganzilor ori apostatilor din interiorul Islamului, și extern, dacă se purta împotriva infidelilor*, adică a politeiștilor, sau a oamenilor Scripturii din afara perimetrului controlat.²⁰⁷ Tradițiile comune și credința

204 Norman Daniel, *The Arabs and the Mediaeval Europe*, Longman, 1975, p. 261; V. Panaite, *Din istoria dreptului...*, D, XXIII, 1, 1986, p. 414

205 apud Salim Kemal, art. citp. 74

206 A.Morabia, op. cit., p. 552-553

207 V.Panaite, *Din istoria dreptului...*, II, p. 414-416

într-un Dumnezeu unic îi determina pe musulmani să ajungă însă la compromisul de a acorda toleranța cuvenită oamenilor Scripturii, înlesnindu-le existența în sânul comunității islamice sau acordându-le posibilitatea încheierii de acorduri politice dacă se aflau în exteriorul stăpânirii arabe. Conform lui Ibn Rushd, această toleranță este parte a ordinii sociale bazată pe justiție, iar necesitatea de a acționa în mod just atât față de musulmani, cât și față de alte grupuri religioase reprezintă un aspect al obligației *djihadului* care structurează operațiunile lui și în alte contexte, cum ar fi starea de război.²⁰⁸

Deși nu constituia un stâlp al credinței musulmane, însemnătatea *djihadului* pentru întreaga comunitate îl făcea să capete diferite calități, reprezentând fie un act de devoțiune pură, fie un adevărat „monahism al Islamului” așa cum apare el în *Hadithe* CTradiții), sau chiar „una din porțile spre Paradis”. Nu întâmplător și itul Ja’far al Sâdig considera că „rădăcina Islamului este rugăciunea, ramura sa este pomana și vârful său este *djihad-u* 1 pentru cauza lui Allah”.²⁰⁹

Dintre toate ramurile dreptului islamic, numai *siyar-ul* cuprinde referiri la *djihad*, întrucât aici se explică conduita (*sâra*) musulmanilor în relațiile lor cu lumea exterioară.

Gândit încă din vremea Profetului ca război de cucerire în scopul convertirii la Islam, *djihadul* a devenit la scurt timp după dispariția lui Muhammad o datorie a fiecărui bărbat musulman, adult și sănătos, de a lupta pentru răspândirea credinței și, în caz de primejdie, pentru apărarea teritoriului islamic, numită în literatura de specialitate *fard-al l-kifaya*. Oamenii cu deficiențe fizice, femeile și copiii erau excluși de la participarea la *djihad*. Războiul sfânt nu era o obligație individuală, ci una colectivă, dar nu exista o regulă care să impună

208 apud Salim Kemal, art. cit., p. 76

209 V.Panaite , Din istoria dreptului..., II, p.412

participarea tuturor membrilor comunității islamice la expedițiile militare. Unul dintre argumente este prezentat chiar de un verset coranic (IX/122) conform căruia „credincioșii nu ar trebui să plece toți la luptă. Din fiecare grup al lor, o parte ar trebui să rămână pentru a învăța legea religioasă și a-și avertiza compatrioții în momentul întoarcerii lor în scopul prevenirii”.²¹⁰ Astfel au luat naștere cele două forme ale războiului sfânt: *djihadul* ofensiv și *djihadul* defensiv. Continuare a cunoscutelor expediții preislamice de jaf numite *ghazw* (lb.tc. *gază*), *djihad-xil* ofensiv urmărea, conform juriștilor vremii, „să exalte cuvântul lui Allah, să facă să triumfe religia sa asupra inamicilor săi, politeiștii [...] și să obțină bunurile infidelilor, femeile și pământurile lor, (după as Sulamî, *Kitab al-djihad* sau *Cartea războiului sfânt*).²¹¹ Obiectivul major al războiului sfânt era transformarea teritoriului *dar al-harb* în teritoriu islamic, adică în *dar al-Islam*, până la obținerea supremației în lume. Așa se explică persistența majorității juriștilor arabi în direcția susținerii unei permanente stări de război între musulmani și nemusulmani. Totuși, resursele materiale și umane limitate ale Islamului nu au permis, ba chiar au afectat în mare măsură, susținerea unui război, fie el și sfânt, de anvergură pe toată perioada evoluției statului arab. Mai mult, suveranii musulmani au încercat pe cât posibil să nu dezechilibreze situația internă a statului, apelând nu de puține ori la mijloace pacifiste. Teoretic, războiul sfânt trebuia să urmeze niște etape bine stabilite și ulterior, după caz, să se facă uz de forță. Mai întâi, nemusulmanilor li se oferea o invitație la Islam care prevedea acceptarea religiei musulmane ori alternativa sa războinică, atacul. Dacă invitația era acceptată (ea putea fi reînnoită la un interval de trei zile), locuitorii zonei în cauză se supuneau și împreună cu pământurile lor intrau sub incidența statutului de *dhimma* (Corotecție musulmană). O a doua

210 Le Coran, p. 122

211 V.Panaite, Din istoria dreptului..n, p. 409

situație era aceea în care locuitorii refuzau oferta și riscau, în urma desfășurării ostilităților, să devină pradă de război.²¹² Adaptabilitatea doctrinei *djihadului* la realitățile militare și politice ale timpului era evidentă în condițiile în care statul islamic era nepregătit să se angajeze într-un conflict militar de proporții și căuta o soluție convenabilă care să-i satisfacă în cel mai eficient mod interesele. Soluția consta în încheierea unui armistițiu, limitat în timp, care, conform tradiției religioase, nu trebuia să depășească zece ani. Practica diplomatică a stabilit însă o perioadă de până la 25 de ani.²¹³

Concepția războiului defensiv apare la Sufy în at-Thawri și as-Sulamî ca o formă a obligativității fiecărui musulman de a participa la războiul de apărare a teritoriului islamic, în eventualitatea existenței vreunui pericol.²¹⁴

212 Potrivit lui Ibn Rushd care citează o tradiție musulmană, Muhammad ar fi spus: „Când vă aflați în fața inamicului, politeiștii, invitați-i să opteze pentru trei alegeri sau preferințe, și opriți atacul în cazul în care au fost de acord cu vreuna dintre ele. Invitați-i la Islam, și dacă sunt de acord, abțineți-vă de la atac. Chemați-i apoi să vină din teritoriul lor în teritoriul acordat Emigranților, și informați-i că dacă vor face acest lucru vor avea drepturile acordate Emigranților. Dacă refuză și aleg să rămână în teritoriul lor, spuneți-le că statutul lor va fi la fel ca cel al musulmanilor beduini. Legea lui Allah, care se aplica credincioșilor, va fi aplicată și acestora, dar nu vor avea parte de pradă sau de comori dacă nu li se vor alătura musulmanilor în expediții. Dacă refuză, spuneți-le să plătească *djizya* (capitația). Dacă sunt de acord, acceptați-o și renunțați la luptă, dar dacă refuză, cautați sprijin la Allah și luptați împotriva lor”, {apud Salim Kemal, art. cit., p. 76}

213 V. Panaite, Considerații privind..., I, 1989, XXVI, p. 481; E. Tyan, art. cit., p. 553

214 Ca și Abu Hanîfa, at-Thawri considera că: „Lupta împotriva asociaționiștilor (necredincioși, cei care îi asociază pe ceilalți cu divinitatea lui Dumnezeu) este o obligație doar dacă ei încep lupta; abia atunci ea devine o obligație de a răspunde provocării...”. Acest punct de vedere era atacat de juristul hanafit al SarakhsT (*djihad-ul* este „o obligație, dar o obligație care reprezintă slăvirea religiei islamice și supunerea asociaționiștilor”) și de fondatorul shafi’ismului, al ShāfiT (, Allah a făcut din *djihad* o obligație după ce acesta a fost inițial o chestiune de alegere”) {apud ‘AbdulHamîd A. AbuSulaymân, op. cit., p.

Prin urmare, teoria dreptului islamic nu prevedea doar starea permanentă de război între *dar al-Islam* și *dar al-harb* cum susțineau în mod vehement majoritatea juriștilor hanafiți, ci și existența unor relații pașnice între cele două părți, atitudine cerută de altfel de rațiuni politice, militare ori economice. Însăși denumirea atribuită teritoriilor *dar al-ahd*, prin care se înțelegea ansamblul zonelor aflate sub protecția Islamului, deci neislamizate, stă mărturie compromisului diplomatic la care a apelat nu de puține ori statul musulman. În încercarea sa de a obține în mod voluntar supunerea la Islam, același stat musulman a dus inițial o politică tolerantă față de adepții celorlalte religii, acordându-le chiar libertatea exercitării propriei credințe. Ulterior însă, toleranța a făcut loc războiului care devenea uneori singurul instrument de persuasiune aflat la îndemâna autorităților islamice. Importanța pe care a căpătat-o cu timpul *djihadul* se explică așadar prin transformarea sa dintr-un comandament religios intern, obligatoriu pentru toți musulmanii, într-unul de ordin strict militar. Deși cele două noțiuni ar fi trebuit să se diferențieze clar, întrucât exista deja delimitarea între *djihād-ul* minor, cu armele, și cel major, cu sufletul, practica a făcut posibilă această confuzie în rândul războinicilor musulmani. Jurisdicția și religia însă, susțineau predominanța *djihād-ului* major, cu sufletul, și operau diferența dintre cele două noțiuni.

Unul dintre rezultatele doctrinei *djihād-ului*, bipolaritatea, se concretiza în opinia lui Alfred Morabia în două aspecte ce țineau de credință și de impietate, în condițiile în care statul urmărea în mod deosebit victoria „Religiei Adevărului”. Considerații de ordin politic și militar au făcut ca Islamul să nu păstreze în permanență relații belicoase cu restul lumii, ci să caute soluții cât mai avantajoase pentru evoluția sa ulterioară. Acesta a fost motivul pentru care dreptul musulman a creat noțiunea de

dhimma, căreia C. Chehata²¹⁵ îi identifica două accepțiuni: una care decurgea din lucrările de *asul* Chazele dreptului islamic), denumită mult mai târziu de către specialiștii francezi prin expresia „capacité de jouissance”, conform căreia persoana respectivă se supunea legii; cealaltă, prin care se înțelegea o obligațiune. Așadar, în terminologia islamică, *dhimma* reprezenta un statut prin care comunitatea musulmană acorda ospitalitate sau protecție tuturor adeptilor religiilor revelate. În schimbul respectării și recunoașterii dominației Islamului, beneficiarii acestuia deveneau *dhimmi* sau *ahl aldhimma*, în traducere, popor al unui legământ sau obligațiune. Conceptul în sine era destul de instabil, întrucât în operele juridice *dhimma* era prezentată drept o anexă a *djihād-ului*, iar realitatea era cu totul alta. Mai mult, conform Kur înului numai oamenii Scripturii (*ahl al-kitab*) adică evreii, creștinii, zoroastrienii, saabeenii, puteau fi protejați de Islam, nu și restul așa-zisilor infideli. Dar este bine cunoscut faptul că practica relațiilor cu exteriorul nu a ținut cont de aceste precizări, ci a înlesnit procesul constituirii unei noi categorii juridice, aceea a 'necredincioșilor (lb. ar. *musrikûn*; lb. tc. *kâftrler*). Cu timpul, chiar și juriștii (cum era cazul lui Abü Yüsuf, Abü Ubâyd, al Mâwârdi, Ibn Hazm, Awzâ i și Mâlik) lărgesc sfera acestei noțiuni, incluzându-i și pe nescripturari printre protejații plătitori de tribut. Treptat obligațiile *dhimmilor* se înmulțesc și statutul lor se înrăutățește, așa încât afirmația lui Antoine Fattal privitoare la acest aspect nu este deloc exagerată: „*Jhimmi-vi* nu e în niciun fel egalul musulmanului. El este apăsător de inegalitate socială, constituind o castă disprețuită; de inegalitate la plata impozitelor; de inegalitate în fața justiției, pentru că mărturia sa nu este admisă de tribunalele musulmane și pentru că, în cazul egalității de delict, el nu beneficiază de egalitate de

215 C.Chehata, *Dhimma*, în „31 -2”, Ü, p. 238. Referitor la *dhimma* vezi și Cl.Cahen, *Dhimma*, în „El-2”, II, p. 234; D.B.MacDonald, *Dhimma*, în „El-1”, I, p. 958

pedeapsă...²¹⁶ Conform *dhimmei*, protejații își puteau păstra unele libertăți în schimbul plății tributului perceput sub forma capitației (*djizya*) și a taxei pe pământ (*kharadj*), dar erau supuși la nenumărate restricții, printre care se număra și obligația de a purta semne distinctive – haine diferite de ale musulmanilor, și de a nu purta arme sau încăleca pe cal.²¹⁷

În strânsă conexiune cu protecția islamică (*dhimma*), se află legământul *Cahd-ul*), întâlnit în literatura de specialitate cu cele două sensuri, de obligațiune, angajament, pe de o parte, și de convenție, pact, tratat, pe de altă parte.²¹⁸ Utilizat cel mai frecvent cu sensul de tratat și convenție, termenul *and* era înlocuit nu de puține ori cu sinonimul său, *sulh* (= împăcare, pace). Atât *ahd-ul*, cât și *sulh-ul* au intrat în componența expresiilor ce denumeau Casa legământului, *dar al-ahd* sau Casa păcii, *dar al-sulh*, dar și în componența unor cuvinte care desemnau tratatele de pace: *ahdnâme* – carte de legământ sau *sulhnâme* – carte de pace

Teritoriile de 4 *ahd* admise de teoria dreptului islamic grupau toate acele zone necucerite de către musulmani, ai căror locuitori își cumpărau periodic pacea printr-un tribut. Deși Abu Hanifa considera că odată cu plata tributului, obținută în urma încheierii unui tratat de sine-stătător *Cahd*), zona respectivă intră în componența Casei Islamului, iar locuitorii săi devin *dhimmi*, situația era cu totul alta. Chiar dacă musulmanii sperau că statutul *de când* va fi unul temporar (vezi al-Shāfi I în *Kitab al-Umm*, Yahya b. Adam în *Kitab al-Kharadj* și al-Mawardi în *Kitab al-Ahkām al-Sultāniyya*), contextul politic a făcut ca ideea islamicilor să nu se concretizeze imediat, ba mai mult, o serie de factori au făcut ca unele teritorii să dețină acest

216 vezi A.Fattal, *Le statut legal de non- musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1953, p. 369- 370, apud A. Maxim , op.cit., p. 172-173; A.Morabia, op.cit., p. 467; M.D'Ohsson, op.cit., vol. I, p. 51

217 H.A.R. Gibb and H.Bowen, *Islande Society and the West*, vol. I, p. 208

218 J.Schacht, *Ahd*, în „*El-2* „, I, p. 263

statut un timp îndelungat.

Tratatul încheiat între autoritățile musulmane și cele autohtone consfințea în cel mai înalt grad tratamentul ce urma a fi aplicat locuitorilor spațiului *de când*, aflați într-o oarecare stare de inferioritate. În condițiile anulării tratatului, existau două situații foarte clar descrise de către juriștii contemporani. Prima, susținută de fondatorul școlii shafi de stipula includerea respectivei zone în sfera de acțiune directă a Islamului (lucru echivalent cu islamizarea forțată) numai dacă teritoriul a fost câștigat prin intermediul armelor; în caz contrar, teritoriul devenea automat parte a Casei Islamului. Cea de-a doua situație, susținută de întemeietorul școlii hanafite, prevedea ca teritoriul să devină parte a Casei Islamului numai dacă era locuit și de musulmani, sau dacă era situat în vecinătatea unui stat musulman, vecin la rândul său cu un stat component al *dar al-harb*; în cazul neîndeplinirii acestor condiții, zona era inclusă în mod obligatoriu în categoria *dar alhârb*.²¹⁹²²⁰

Așadar, categoria *dar al-ahd* sau *dar al-sulh* cuprindea teritorii locuite de către comunități ce obțineau, pe baza unui tratat de pace, dreptul de a păstra relații pacifiste cu statul musulman, facilitate de plata unui tribut periodic. Fie sub forma unui tratat de protecție tributară (*and ad-dhimma*), ori a unui tratat de coexistență pașnică temporară (*hudna, muwâda'a, musalama, muhâdana, sulh*), actul încheiat între cele două părți a stat la baza reglementării pașnice a relațiilor dintre musulmani și nemusulmani, justificând existența politicii pacifiste, dar mai ales a existenței posibilității compromisului în practica doctrinei *djihadului*.

La fel poate fi considerată și o altă instituție a Islamului clasic, *amânul*, care, potrivit juriștilor musulmani, acorda accesul în Islam persoanelor

219 D.B.MacDonald, A. Abel, *Dar al-sulh*, în JEI-1", H, p. 134-135

220 T.W.Juynboll, Aman,, în JEI- 1", I, p. 325; J.Schacht, Aman,, în „EI - 2 I, p. 441-442; V.Panaite, Considerații privind..., m, p. 489

considerate inamice, împreună cu securitatea, protecția și inviolabilitatea celui ce-l deținea și care era de regulă membru al Casei războiului (*dar alharb*). 134 Din păcate, expansiunea politică și religioasă a statului islamic a fost cauza unor grave confuzii în privința folosirii acestui termen. Nu de puține ori, documentele încheiate în această perioadă fac apropieri până la echivalență între termenii *amân* și când Cangajament, legământ') ori între *amân*, *hudna* (Tratat de pace) sau *dhimma* (Protecție acordată tributarilor). S-a ajuns până la ideea că *amân*-ul și *dhimma* constituiau ambele un *and* politic însoțit întotdeauna de o sancțiune religioasă, opinie generalizată și în Imperiul Otoman când *amân*-ul era confirmat printr-un *and* numit *ahd-name* (Carte de legământ') ale cărui stipulații denumite (*uhud* sau *shurut* erau foarte precise și stricte. Potrivit definiției reputatului islamolog J. Schacht, *ahd*-ul, tradus drept ordin, obligație, angajament, dar și convenție, pact, tratat, are sensul de „decret politic, tratat, care se referă la desemnarea unui succesor (*walî al - and*) de către un suveran, și la tratatele de alianță cu nemusulmanii care trăiesc în afara statului islamic și care, în consecință, se numesc *ahl al - and*; prin acest ultim termen se face referire, pe de o parte, la *musta mini*, iar pe de altă parte, la *dhimmi*; termenii de *aman* și *dhimma* constituie un *and* politic, însoțit de o sancțiune religioasă”.²²¹ De regulă, din punct de vedere etimologic, doctrina juridică accepta și sinonimul *ahd*-ului, *akd* (la origine, „a se lega”, „a se uni”), cu sensul de angajament civil, contract,²²² motiv pentru care, ulterior, în perioada otomană, textele juridice, consemnează existența a două tipuri de *akd*, anume *akd iiz-zimmet* („acord de protecție tributară”) și *muwâda'a* („armistițiu”, „tratat de coexistență pașnică”) iar practica otomană, sintetizând semnificațiile termenilor juridici folosiți, denumeste acordurile încheiate cu conducătorii nemusulmani, *ahdnâme-i humâyim*. În

221 J. Schacht, 'Ahd, in „EI-2”, I, p. 263

222 Ibidem

Islamul clasic *amân-ul* echivala cu obținerea fie a unei iertări acordate pe perioada unei lupte unuia sau mai multor dușmani (*harbi*) aflați într-o fortăreață, regiune ostilă sau oraș, fie cu un salvconduct acordat în mod individual *harbii*-Xor înainte de pătrunderea în teritoriul islamic (*dar al-Islam*), 139 Dacă în primul caz nu poate fi vorba de protecția proprietății sau a libertății, dată fiind iminența transformării lor în supuși,²²³ în cel de-al doilea caz este posibilă garantarea protecției vieții, libertății și proprietății, însă numai pe o perioadă limitată. Posesorii *amân-uXui*, denumiți *musta mini*, obțineau accesul liber în statul islamic numai cu permisiunea șefului comunității musulmane, imamul (el era de fapt cel care acorda *amân-ul*), în condiții de reciprocitate, întrucât același statut îl aveau și musulmanii aflați pe teritoriu străin (*dar al-harb*). Era vorba de fapt de o autorizație numită *idhn* Cânvoire, salvconduct) primită de la conducătorul statului respectiv, în perioada de început a statului islamic rolul imam-ului era extrem de important deoarece numai el putea acorda și retrage la momentul oportun accesul harbiilor.

Spre deosebire de *amân-ul* colectiv acordat numai de către imam, cel individual putea fi oferit, potrivit legii islamice, fie pe cale oficială, fie neoficială, de orice musulman adult, aflat în deplinătatea capacităților sale intelectuale. Potrivit celor mai multe școli de drept islamic, securitatea' unui infidel putea fi asigurată chiar și de către femei ori minorii cu „discernământ”²²⁴. Deși incompatibilă

223 Potrivit lui R.Peters, op. cit., p. 29, și'itii și shafi'itii nu sunt de acord cu transformarea nemusulmanilor în sclavi în momentul înfrângerii sau capitulării lor.

224 Era o chestiune discutabilă și oarecum exagerată să se acorde unui copil dreptul de a da un amân. Deși juriștii malikiți acceptau situația, hanafiții adoptau o poziție reticentă, fiind de acord cu acest fapt numai în cazul în care părinții permiteau minorului să lupte pentru statul islamic. (R. Peters, op. cit., p. 30). Tot de capacitatea de a participa la luptă ținea și posibilitatea unui rob de a oferi „amân”. În privința dreptului femeii de a acorda amân, existau voci ce contestau calitatea acesteia de a se manifesta ca o ființă independentă, știut fiind faptul că, din nefericire ea nu beneficia de o poziție privilegiată în stat,

cu politica islamică, datorită efectelor sale ulterioare, precizarea se baza pe o Tradiție (*Ḥadīth*) conform căreia Muhammad ar fi afirmat că „toți musulmanii simt nevoiți să protejeze un infidel dacă acestuia i s-a garantat în mod expres securitatea”.²²⁵

De regulă, *amân*-ul trebuia să marcheze un echilibru între partea care l-a oferit și cea care a beneficiat de pe urma ofertei, dar mai ales să răspundă unor nevoi și obiective reciproce. Practica a demonstrat însă nerealismul acestei viziuni, astfel încât extrem de rar se lua în calcul beneficiul reciproc. Prin urmare, permisul de liberă trecere era acordat atât trimișilor străini (solilor) sau negustorilor, cât și celor care doreau să învețe despre religia islamică, potrivit preceptului coranic IX /6 din surata *At-Tawbah* - *Căința*: „Și dacă vreunul dintre idolatri îți cere protecție (<*amân*>), să i-o dai, până ce el va asculta vorba lui Allah; apoi dacă nu va deveni musulman, să-l duci într-un loc unde să fie în siguranță, căci el este dintre cei neștiutori (care persistă în necredința lor, *n.n.*)”.²²⁶

Valabilitatea sa în timp era, de asemenea, supusă discuțiilor, deși realitatea făcea ca teoria să nu se respecte întocmai. Permisul se obținea de obicei pe cel mult un an, cu toate că juriștii recomandau o perioadă mai restrânsă. Dacă hanafitul Ibrahim al-Halebi²²⁷ aprecia o durată de valabilitate de „2, 3, 6 sau 11 luni, niciodată un an”, shafiții și hanbaliții recomandau doar 4 luni, justificându-și opinia prin apelul la versetul coranic IX/2: „Să călătoriți

ba dimpotrivă drepturile ei erau extrem de restrânse. Juristul Abu Yusuf Ya'kub prezenta însă în lucrarea sa, *Kitab al-Kharadj*, situațiile în care două femei, Zeyneb și Umm Hani, acordau „amân” apropiaților lor. (Abu Yusuf Ya'kub, op. cit., p. 316-317); opinia sa era conformă Sunnei care valida autoritatea unei femei de a proceda astfel, pomindu-se de la cuvintele ultimei soții a Profetului, Aisha: <Dacă o femeie acordă cuiva protecție împotriva unor musulmani, acesta este valid> (R. Peters, op. cit., p. 30)

225 Th.Juynboll, *ort cit.*, p. 325

226 Le Coran, IX/6, p. 123

227 V.Panaite, *Străinii în viziunea juridică otomană. Veacurile XV1-XVU, în „AIIAC”, XXXII, 1993, p. 32*

patru luni prin țară și să știți că nu-l puteți slăvi pe Allah, însă Allah îi face de rușine pe necredincioși”. Valorosul permis de trecere în statul islamic era anulat numai în anumite condiții²²⁸: a) dacă expira stipulația de timp; b) dacă era revocat de către imam în condițiile în care beneficiarul se dovedea incompatibil cu interesele Islamului, adăpostind fie criminali, fie robi vinovați de comiterea unor delikte împotriva statului; procedura în sine aducea pagube musulmanilor, în special dacă beneficiarul era spion străin, pentru că nu se luau efectiv măsuri contra *musta min*-ului vinovat, acesta fiind numai condus în siguranță până la hotarele Casei Islamului, după ce, în prealabil, era înștiințat asupra deciziei imam-ului; c) dacă o femeie nemusulmană, posesoare a protecției, se căsătorea cu un musulman, fapt ce o încadra în categoria *dhimmilor* (tributari ai statului islamic); d) dacă *musta min*-ul cumpăra proprietăți și începea să le cultive (conform opiniei hanafiților).

Odată depășit termenul impus de un an, *musta min*-ul își pierdea calitatea de protejat al statului și devenea tributar al statului arab (*dhimmi*), obligat la plata *djizyei*.

Statul otoman acorda protecția *musta mi/i*-ului prin intermediul unor stipulații înscrise în privilegiile comerciale și tratatele mutuale încheiate între Imperiu și statele creștine solicitante. Asemenea Islamului clasic, și doctrina otomană prevedea în cazul *amân-ului* o serie de obligații și îndatoriri ce condiționau oferirea protecției. Instituția *amân-ului* a dispărut odată cu Imperiul Otoman, însă existența sa a demonstrat fără doar și poate posibilitatea adoptării unei atitudini pozitive față de *harbi*, slujind astfel o serie de interese reciproce urmărite de statele implicate.

Mobilitatea doctrinei islamice, în cuprinsul căreia se regăsea un ansamblu de principii și concepte specifice, nu a făcut decât să faciliteze statului musulman atingerea unuia dintre scopurile sale fundamentale, anume

universalismul religios și politic. Pus sub semnul expresiei *Pax Islamică*, acest universalism a oferit statului rațiunea sa de a fi, drept care orice acțiune întreprinsă necesita în primul rând o justificare juridică. Dreptul islamic a constituit singurul domeniu al societății apt să justifice evoluția Islamului și mai ales opțiunile sale politice. Folosind ca surse principale Kur'ânul, Sunna, *idimă \ kivās* și *iditihād*, dar beneficiind îndeosebi de experiența romanilor, bizantinilor, evreilor sau persanilor, școlile juridice ale vremii au creat în timp unul dintre cele mai solide sisteme doctrinare din câte au existat până atunci.

Contactul musulmanilor cu exteriorul a ținut și el cont de regulile stabilite de juriști, ale căror eforturi, concretizate în lucrări de specialitate, au fost direcționate spre identificarea celor mai eficiente măsuri în privința relațiilor externe. Islamul judeca raporturile cu lumea dintr-o perspectivă unilaterală, a celui care se situează pe poziția învingătorului aflat în măsură să „rearanjeze” ordinea politică mondială. Din acest motiv teoria dreptului islamic clasic identifica trei categorii de teritorii în funcție de care se realizau calculele militare: *dar al-Islam* Clasa Islamului), care grupa toate teritoriile unde se practica legea islamică, *sharva*, locuite fie de musulmani (adepti ai religiei musulmane din naștere sau prin convertire), fie de nemusulmani, plătitori de tribut și numiți *dhimmī* *dar al-harb* Clasa războiului), care era constituită din acele state sau comunități în care nu se aplică legea islamică, motiv pentru care musulmanii urmăreau să o distrugă ori să o diminueze cu ajutorul *djihadului* și să-i transforme locuitorii, pe harbi, în tributari de genul *dhimmilor*, *dar al-sulh* sau *dar al-ahd* Clasa pactului, a legământului) grupa teritoriile aflate în posesia musulmanilor dar atribuite, din diverse rațiuni, autorităților autohtone. În schimbul protecției musulmane, locuitorii aveau obligația de a plăti periodic un tribut sub forma *kharadj*-ului, al *djiziei* sau a altor dări stabilite de stat. Unii juriști menționau și alte zone, cum ar fi teritoriul *al-thugur* sau frontiera mobilă ori

teritoriul și it numit *dar al-imam*.

Capitolul III

Lumea nemusulmană în accepțiunea Islamului clasic (siyâr-ul)

1. Primele contacte cu infidelii în politica profetului Muhammad în prima jumătate a secolului al VII-lea d.Hr., Peninsula Arabică a servit drept cadru geografic pentru nașterea unuia dintre cele mai semnificative state ale evului mediu, statul arab, rezultat al politicii de forță promovată de fondatorul religiei musulmane, Muhammad. Consecință a acțiunilor politico-militare și religioase desfășurate cu rapiditate și în ritm susținut de un număr restrâns de oameni, adepți ai credinței musulmane, apariția noului stat a echivalat cu introducerea în spațiul oriental a unui nou sistem politic²²⁹ al cărui motor s-a dovedit a fi religia pe care a adoptat-o. Evenimentul s-a produs în condițiile în care spațiul arab se afla la discreția bizantinilor (regiunile nordice) și a persanilor (regiunile Bahrein, Umân, Yemen, Adân), iar o serie de puncte strategice ale peninsulei erau locuite de creștini sau evrei (Khaibar, Taimă, Tabuk, Fadak, Nadiran, Yathrib). Pentru realizarea ambițiosului său proiect ce urmărea constituirea comunității musulmane într-un stat de sine stătător, Muhammad a avut permanent în vizer două direcții de acțiune. Dacă prima a urmărit asigurarea unității Islamului prin unirea tuturor triburilor arabe aflate pe teritoriul Peninsulei Arabice, cea de-a doua a vizat în mod constant construirea unui sistem de relații avantajoase cu nemusulmanii, locuitori ai peninsulei sau nu, și obținerea unor beneficii politice, militare sau economice de pe urma lor.

Să nu ignorăm însă faptul că meccanul Muhammad a făcut cunoscut lumii mesajul ultimei mari religii revelate de pe pământ, fiind prin aceasta purtătorul mesajului divin

229 pentru detalii, vezi M.A.Shaban, *Islamic History. A New Interpretation: IAD 600 - 750 (AH 132)*, Cambridge, London, New York, Melbourne, 1971, p. 15

care sublinia, așa cum aflăm din lectura coranică, importanța unității comunității islamice și obligația răspândirii, prin forță dacă era necesar, a preceptelor religioase în rândul oamenilor. Religia musulmană făcea așadar parte din rândul marilor religii ale lumii care, potrivit istoricului francez Xavier de Planhol, „pretind și dezvoltă în mod firesc un sentiment de superioritate ce conduce la manifestarea diverselor forme de intoleranță”²³⁰, structurate pe două niveluri: 1. nivelul inferior, când intoleranța exprimă încercarea de protejare a ideilor dezvoltate de diverse religii și a divinităților adorate de adepții acestora în fața pericolului reprezentat de zeii vecini (în cazul religiilor tribale sau naționale) și 2. nivelul superior, când intoleranța reprezintă o formă concretă și pragmatică de exprimare a tendinței către universalism a religiei respective, care presupune întotdeauna pretenția către absolutism și totalitarism în raport cu celelalte religii cunoscute (în cazul religiilor cu experiență profetică).²³¹ Situată la nivelul superior, intoleranța Islamului era mai mult de natură teoretică decât practică, putându-se lesne compara cu cea a marilor religii monoteiste. Pentru Islamul de început (secolul al VII-lea) putem vorbi chiar de existența unui spirit tolerant față de practicantii altor religii, datorat contactelor avute de Profetul Muhammad cu nemusulmanii din Peninsula Arabică. Credința monoteistă, conviețuirea în același perimetru (vezi perioada medineză a stăpânirii Profetului în Peninsulă), posibilitatea comunicării pașnice, au fost motivele acordării nemusulmanilor de către autoritățile islamice a unui statut privilegiat, consemnat atât de cartea sfântă, Coranul, cât și de Tradițiile Profetului (Ḥadīthe), de tratatele de drept islamic, dar mai ales subliniate de politica liderilor arabi ai timpului. Momentele de intoleranță ce au caracterizat la un moment dat relațiile

230 Xavier de Planhol, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris, 1997, p. 30

231 Ibidem, p. 30-31

bilaterale dezvoltate de cele două părți, musulmanii pe de o parte, stăpâni ai teritoriului și posesori ai puterii, grație calității lor de clasă conducătoare, deci superioară celorlalte segmente sociale ale tânărului stat arab, și nemusulmanii pe de altă parte, supuși necondiționați, prin convertirea la Islam, sau condiționați, prin plata taxelor, aceluiași stat, s-au datorat excesivei autorități a unor califi arabi - cum au fost spre exemplu Umăr II (717 - 720) și Mutawakkil (847 - 861) -, presiunilor externe sau consolidării statului islamic și afirmării superiorității sale politice și a doctrinei religioase. Pentru Islamul medieval al secolelor VII-XIII, aceste momente au alternat, așa încât, dacă ummeyazii au dus o politică de îngrădire progresivă a drepturilor nemusulmanilor, abbassizii, potrivnici exclusivismului arab, au încercat să echilibreze situația, oferind spre exemplu creștinilor și evreilor locuri privilegiate în administrația imperiului. Analiza contemporană a politicii intolerante a primilor lideri arabi ține de capacitatea de a face distincție între mobilul religios, pe de o parte, și cel politic, pe de alta, al primelor cuceriri musulmane. P. Hitti sublinia în una din lucrările fundamentale dedicate studiului istoriei Islamului, faptul că primele achiziții teritoriale ale acestuia nu s-au datorat nevoii de răspândire a religiei musulmane, ci necesității constituirii într-un cadru statal a comunității credincioșilor musulmani, și că nu putem vorbi de existența conceptului de muhammadism în acest stadiu de dezvoltare a comunității musulmane, ci dimpotrivă, de aceea a arabismului care a determinat apariția unei „lumi nebănuite sub forma unei teocrații naționaliste, aflată în căutarea unei vieți materiale desăvârșite”²³². Într-adevăr, rațiuni de ordin strategic, dar și doctrinar, l-au determinat pe Muhammad să se manifeste, în perioada meccană a activității sale și ulterior, la începutul celei medineze, ca un veritabil protector al oamenilor Scripturii, acordându-le

232 P. Hitti, *Islam and the West. A Historical Cultural Survey*, New York, 1962, p. 27

o largă toleranță religioasă și politică. Versetele coranice care exprimă o deosebită simpatie pentru evrei în virtutea recunoașterii de către musulmani a împrumuturilor de natură teologică luate de la iudaici, deci a apartenenței la același trunchi religios (sura 17/ verset 2, 19/58, 26/197, 32/23, 44/32, 45/16) ²³³, și prevederile primei „Constituții” de la Medina (2 d.Hr.) care recunoștea libertatea religioasă a evreilor²³⁴, dar și a politeiștilor, sunt motive foarte serioase să considerăm drept potrivită afirmația lui P. Hitti. Și totuși, fără a forța nota, credem că atitudinea temporară a Profetului a fost un calcul politic. Situația sa destul de fragilă în urma retragerii la Medina în 622 d.Hr., numărul restrâns de adepți ai religiei care nu i se revelase în totalitate (să nu uităm că revelația nu se încheie odată cu anul 622, ci continuă și în perioada următoare) și care aveau nevoie de un suport spiritual extrem de puternic ce trebuia în permanență alimentat, dorința de a-și consolida micul nucleu comunitar de la Medina, îl făceau pe Muhammad să transforme toleranța într-un instrument ce-i înlesnea înaintarea în teritoriul peninsular. Iată un motiv pentru care credem că, deși referitoare la o altă perioadă istorică, afirmația lui B. Braude și B. Lewis potrivit căreia „este mai ușor să fii tolerant atunci când te simți puternic decât atunci când te simți slab și în primejdie”²³⁵, nu se aplică cazului nostru sub nicio formă. Ulterior, când statul arab s-a extins și a depășit granițele peninsulare, incluzând în limitele lui un număr considerabil de nemusulmani, au fost momente când toleranța religioasă a funcționat doar din rațiuni fiscale care asigurau finanțele necesare existenței statului. Economicul prima în fața religiosului fără a afecta însă rolul celui din urmă. Dacă vorbim de complexul proces al convertirii pe care nu-l

233 Le Coran, p.184, 203, 248,276,332, 334

234 X. de Planhol, op. cit., p. 31

235 B. Braude and B. Lewis, Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, New York, 1982, vol. 1, p. 9-10

putem ignora nici chiar la începuturile Islamului, vom observa că aceleași avantaje economice îi motivau atât pe convertiți, cât și pe convertitori, asigurând primilor un trai decent (ca urmare a scutirii de plata impozitelor efectuată de nemusulmani) și o poziție socială respectabilă (ca urmare a dobândirii acelorași drepturi avute de musulmani), iar celorlalți, siguranța financiară. Potrivit lui Hichem Djai t, așa-zisa „violență musulmană care a creat atât de multe resentimente în rândul populației, a fost de fapt proiecția violenței Vestului către Islam, influx al vechilor temeri ale subconștientului colectiv și a înțelegerii prezente a violenței reale. Autorii care fac referiri la acest subiect trasează o linie între creștinism, care a fost propagat prin convertire și prin suferințele exemplare ale apostolilor, și Islam, care a divizat lumea în *dar al-Islam* și *dar al-harb*, având în vedere toată ideologia și mistica presupuse de violența dominantă implicată de această distincție”.⁸⁸ Prin urmare, apelul la toleranță era o chestiune de politică și nu neapărat una ce ținea strict de religie, fiind un instrument component al unei strategii politice bine gândită de autoritățile statului arab, în conformitate cu interesele sale de moment.

De regulă, contactele cu nemusulmanii se concretizau fie în tratate politice ori comerciale sau pacte de „protecție”, în cazul existenței unor relații bilaterale amiabile, fie în declarații de război, urmate de declanșarea conflictului militar, atunci când nu se putea ajunge la nicio înțelegere între cele două părți intrate în contact. M. Hamidullah, unul dintre cei mai buni cunoscători ai realităților vremii, confirma, în urma cercetărilor întreprinse, existența unor acte cu caracter diplomatic încheiate între musulmani și partenerii lor, și indica o serie de lucrări în care acestea puteau fi identificate. Astfel, tratatele încheiate de Muhammad în calitate sa de profet, deci de propovăduitor al religiei musulmane, dar și de fondator al comunității islamice la Medina, au fost integrate lucrării păstrate de Abu Ja’far ad-Daibulây

(secolul III d.Hr.) și celei mai vechi colecții de documente diplomatice aparținând islamului²³⁶²³⁷, realizată de 'Amr b. Hazm, conducătorul Yemenului în vremea lui Muhammad; unele indicii au fost inserate și în lucrările lui Abu Yusuf Ya kub, Ibn Hishâm, Ibn Sa'ci și at-Tabari ori în alte realizări anonime și, din păcate, în lucrări despre a căror existență știm, dar care nu s-au păstrat până astăzi (Haitham b. Adi, al-Madâimî).

Cum perioada preislamică nu oferea un model de comportament față de adepții altor religii, deci cum nu exista o tradiție în acest sens, Muhammad a nutrit totuși speranța convertirii în masă la Islam a creștinilor și evreilor, în virtutea împrumuturilor de natură religioasă, asimilate religiei musulmane. Se presupune că însuși Muhammad ar fi subliniat necesitatea acestor împrumuturi, afirmând chiar că „primul lucru pe care Allah l-a creat este știința sau rațiunea și mulți pretind că și conceptele străine trebuie studiate, deoarece pot avea o bună influență asupra Islamului”.²³⁸

Teoria dreptului islamic privind *djihadul* lua în discuție două situații posibile ce puteau interveni în relațiile dintre musulmani și nemusulmani. În primul caz, dacă nemusulmanii se converteau la Islam sau plăteau tribut, islamicii erau obligați să înceteze războiul sfânt și să încheie pace „veșnică” cu aceștia. În cel de-al doilea caz, dacă nu există nici posibilitatea convertirii, nici cea a achitării tributului, musulmanii aveau autoritatea, conferită de legea sfântă, de a continua *djihad-vi* ori de a-l

236 Hichem Djaït, Europe and Islam, University of California Press Berkeley and Los Angeles, California, 1985, p. 14-15; vezi pentru completare și Lord Kinross, The Ottoman Centuries. The Rise and Fall of the Turkish Empire, Morrow Quill Paperbacks, New York, 1977, p. 26

237 Ne-a parvenit sub forma unui apendice al unei lucrări din secolul X d. H. (cf. M. Hamidullah, Documents sur la diplomatie musulmane à l'Époque du Prophète et de Khalifes orthodoxes, I, p. 10)

238 P.J. André, L Islam et les races, I, p. 123; B.Lewis, The Arabs in History New York, 1966, p. 37-42

întrerupe dacă interesele statului o cereau.²³⁹ De regulă, înainte de a declanșa o acțiune militară, statul islamic lansa o somație religioasă părții adverse prin care se solicita convertirea la noua religie sau supunerea la plata taxei de protecție (*djizya* și *kharadj*). Comunitatea și, ulterior, statul arab judecau tratamentul ce urma a fi aplicat *harbilor* Cinamicilor Islamului), în funcție de convingerile lor religioase, așa încât, încă de la început, oamenii Scripturii (evrei, creștini, zoroastrieni, saabeeni) au beneficiat de privilegiul achitării tributului în cazul neconvertirii la Islam, în vreme ce idolatrii au fost forțați să-și precizeze opțiunea: convertirea ori moartea.²⁴⁰ Formula de adresare era fie „vă chem la Islam” (Abu Yusuf Ya kub), fie „deveniți musulmani” (at-Tabarî) și constituia o expresie a păcii islamice (*pax islamică*), promovată permanent de către liderii islamici încă de la începuturile statului. Potrivit juristului Abu Yusuf Ya kub, Muhammad „nu s-a implicat niciodată într-un război fără a le adresa invitația acelor oameni (*harbilor*, n.n.)”. Într-adevăr, politeiștii din Fars au primit o astfel de invitație din partea Profetului: „Vă chem la Islam: dacă veniți, veți avea aceleași drepturi ca și noi; dacă refuzați, supuneți-vă capitației; dacă încă refuzați, vom lupta împotriva voastră”.²⁴¹

M. Hamiddulah considera că primul act diplomatic inițiat de Muhammad în urma celui dintâi contact cu nemusulmanii a fost scrisoarea adresată evreilor din

239 V.Panaite, Considerații privind legea păcii în Islamul medieval, în „AlIIAI”, 1987, XXV12,1, p. 569-570; M.Khadduri, /ftzrb, în „31- 2”, III, p. 185 (autorul preciza că perioada nu putea depăși 10 ani, timp în care imamul își refăcea oastea)

240 as-Shaybânî scria că „de la aceștia (idolatrii, n.n.) nimic nu poate fi acceptat în afară de islam sau sabie...” (apud V.Panaite, Considerații privind..., 1987, XXV /2, p. 573)

241o rdin de a lupta împotriva poiiteiștilor până când ei vor spune: nu există alt Dumnezeu decât Allah; dacă ei spun aceasta, sunt în siguranță atât ei, cât și sângele și bunurile lor”. (al-Bukhari ,Sahih, apud M.Khadduri, Hârb, p. 184)

Khaibar, în care se cerea convertirea la Islam.²⁴² în condițiile nou create și mai ales având în vedere expansiunea politico-militară arabă, toate actele diplomatice încheiate de către autoritățile musulmane prezintă o mare importanță pentru studiul perioadei, constituind mărturii privind modalitatea punerii în practică a ideii de realizare a unității islamice și a capacității de construire a sistemului relațional a cărei constanță reprezintă una dintre cele mai semnificative trăsături ale Islamului clasic. Conform opiniei istoricilor musulmani, un act edificator în acest sens, datat în anul 2 d.Hr., a fost convenția sau „constituția” de la Medina potrivit căreia evreii obțineau libertatea religioasă, autonomia socială și protecția proprietăților în schimbul asigurării cooperării militare cu armatele Profetului. Încheiat în contextul formării comunității medineze timpurii, Bernard Lewis aprecia documentul drept o simplă declarație unilaterală, al cărei scop era unul practic și administrativ, neatribuindu-i prin urmare valoarea unui tratat în sens european.²⁴³ Situația destul de nemulțumitoare a condițiilor în care a fost parafată această convenție, a determinat anularea ei trei ani mai târziu, sub pretextul unui complot organizat de evrei și îndreptat împotriva lui Muhammad. Nu știm dacă motivul acestei grave rupturi intervenită în relațiile iudaico-islamice din Medina s-a datorat refuzului evreilor de a se converti la Islam, ori puterii politice dobândite de Profet în urma victoriei de la Badr (2 d.Hr.). Succesul obținut de către musulmani în mica așezare din sud-vestul Medinei, Badr, aflată pe drumul caravanier ce lega Meca de Siria, era prima din rândul victoriilor asupra meccanilor politeiști. Iată așadar un bun motiv pentru începuturile unui program politic al cărui rezultat se va vedea imediat. Cert este că a urmat o bună perioadă de eliminare treptată a evreilor din zonă, în

242 M.Hamiddulah, op.cit., H, p. 16-17

243 B.Lewis, TheArabs in History, p. 42-43; vezi și M.Khadduri, op.cit., p. 24-26

general prin acțiuni de masacrare. Capitularea locuitorilor evrei din Medina și emigrarea lor în Siria și Khaibar a constituit ultimul episod din ceea ce s-a dorit a fi transformarea orașului în prima comunitate islamică a Peninsulei Arabe. Deși preceptele coranice erau foarte dure la adresa celor care nu se converteau, iar convenția specifică destul de clar faptul că ostilitățile se finalizau cu pacea numai cu condiția ca evreii care optau pentru emigrare să-și lase averile Profetului, obținând în schimb siguranța personală, realitatea era cu totul alta. Nu s-a înregistrat nici măcar o măsură drastică împotriva acelor evrei din alte comunități care acceptau supunerea de bunăvoie și îndeplinirea tuturor obligațiilor presupuse de noul lor statut social. Astfel, ei își puteau păstra locuințele, cultiva pământurile aflate bineînțeles în proprietatea statului musulman (inițial a *ummeiy* adică a comunității islamice restrânse), și chiar transmite dreptul de folosință a terenului urmașilor prin plățirea unei taxe anuale, al cărei quantum era specificat în tratat (la început de 1 dinar pe cap de locuitor; suma era vărsată în tezaurul public numit *fay**). Sub acțiunea presiunilor directe exercitate de către Muhammad și beneficiind de exemplele comunităților din Medina și Khaibar, evreii din Fadak, Widi al-Qura, Banu Ghâhivă și Taimă au sfârșit prin a adopta o atitudine de supunere, acceptând plata *djizyei*, cum de altfel au procedat și locuitorii din Maqnă, Jarbă sau Adhruh.²⁴⁴ Încheiate în astfel de termeni, era evident că acordurile cu populațiile, de acum supuse Islamului, consolidau foarte mult poziția comunității musulmane permițându-i mână liberă în regiune. Astfel era statuat regimul *dhimmei* (Corotecției), condiționat încă de la început de o serie de obligații reciproce. Chiar dacă autohtonii își păstrau proprietățile și libertatea manifestării cultului religios, din punct de vedere strict financiar prețul dependenței era destul de ridicat.

244 M. Hamidullah, op. cit., I, p. 28-29; H, doc.nr. 7, p. 17; Abu Yusuf Ya'kub, op. cit. p. 78-81

Acordurile precizează clar cuantumul sumelor „vărsate” în tezaurul public de către nemusulmani, deși au existat diferențe considerabile de la o zonă la alta. Astfel, comunitatea din Tabuk plătea o taxă anuală de 1 dinar pe pogon (*halâm*), Adhruh și Jarbă achitau anual o sumă fixă de 100 de dinari, iar comunitatea din Maqnă plătea numai redevențele în natură, fiind exceptată de la plata capitației și de la prestarea muncilor forțate²⁴⁵. În copia tratatului încheiat de Muhammad cu comunitatea evreiască din Maqnă, se specificau clar termenii relațiilor dintre cele două părți în schimbul obținerii „protecției lui Allah și a Trimisului său (Profetul, n.n.)”, a scutirii de taxe și de muncă obligatorie și a recunoașterii conducătorilor proprii, locuitorii iudaici de aici trebuiau să „ofere” musulmanilor o pătrime din ceea ce „se pescuia și se țesea”, o pătrime din cai, din cămășile de zale și din fructe.²⁴⁶ Diferența de tratament se explică numai prin forța militară de care dispunea fiecare comunitate în parte. Spre exemplu, tratatul cu Maqnă specifica faptul că aceste înlesniri au fost acordate numai cu condiția ca autoritățile autohtone să nu se alieze cu dușmanii Islamului.²⁴⁷

În privința pământului lăsat nemusulmanilor conform acordurilor precedente, juristul Abu Yusuf Ya kub aprecia că în perioada muhammedană se opera distincția între pământurile de *kharadj*, lăsat în grija infidelilor, și cel de dijmă, rămas arabilor care s-au convertit la Islam.²⁴⁸

245 A. Abel, *La convention de Nedjran et le développement du droit des gens dans l'Islam classique*, în „RIDA”, 2, 1949, p. 5 - 6; Idem, *La djizya: tribut ou rançon*, în „SI”, XXXII, 1970, p. 15; M. Hamidullah, op.cit, n, doc.nr. 20, p. 23-24

246 P. Hitti, *Islam and the West*, New-York, 1962, p. 111-112

247 M. Hamidullah, op. cit., II, doc.nr. 21-22, p. 24-26

248 Se spune că însuși Profetul a accentuat această diferență din momentul în care a acordat protecție arabilor convertiți, afirmând că: „Oricine dintre ei (arabii, n.n.) se va supune, va celebra slujbele, va achita zakât-ul, va ceda cincimea din pradă și partea Profetului și saffy-ul (partea la alegere, n.n.), va fi nevătămat prin protecția lui Allah” (Ibidem, II, doc.nr. 28, p. 28; doc.nr. 29, p. 28-29); datorită acestei protecții, „ viața lor este sacră, bunurile pentru salvarea cărora s-au

În cazul Aylei, comunitate formată din 300 de oameni (adulți) provenind din patru etnii diferite, situația a fost oarecum diferită întrucât diversitatea etnică a dictat o anumită atitudine Islamului. Era pentru prima oară când se acorda unei întregi comunități permisul de liberă trecere, adică *amân-ul* („la sécurité sur terre et sur mer”), însoțit de o convenție de pacificare prin intermediul *djizyei* (capitație care se ridica la suma de 300 de dinari conform mai multor opinii susținute de Ibn să ad, al-Waqidi, Khalid b. Rabi a și Tâlha din Ayla) și încheiată în numele lui Allah.²⁴⁹ Acordul cu comunitatea din Ayla a constituit un model de comportament adoptat de către comunitatea musulmană fără niciun fel de rezerve și în alte cazuri. Așa se face că Damascul și Yemen-ul au putut beneficia de acordarea atât de avantajosului *amân*, chiar dacă era temporar, până în momentul transformării nemusulmanilor în *dhimmi*. La fel putem vorbi și despre tratatul încheiat de Profet cu comunitatea evreiască din Maqnă, situată lângă frontiera palestiniană, în nordul celei mai fertile părți a Peninsulei, Hedjaz, care cuprindea prevederi ce puteau fi lesne întâlnite în actele încheiate cu alte comunități sau orașe din Mesopotamia, Siria ori Egipt, supuse ulterior.²⁵⁰ Tradiția susține că atitudinea oarecum tolerantă a Profetului față de comunitățile din Ayla, Maqnă, Adhruh sau Djumat al-Djandal, concretizată în încheierea unor acorduri avantajoase pentru partea nemusulmană ce cuprindeau prevederi referitoare la plata impozitelor și achitarea redevențelor aferente, ar fi rezultatul revelației avută în timpul campaniei de cucerire a nordului Arabiei,

convertit rămân în proprietatea lor ... iar pământurile lor sunt pământuri de dijmă” (Abu Yusuf Ya’kub, op.cit., p. 94)

249 M.Hamidullah, op.cit., II, doc.nr. 18-19, p. 22-23. Referindu-se la cuantumul *djizyei*, A.Abel era convins că în acel moment „conceptul de *djizye* echivala cu un tribut deja fixat și că era o extensie a prescripțiilor coranice V/51, 52, potrivit cărora orice ‘Om al Cărții’ poate încheia o convenție tip *dhimma*, ca o compensare a prețului vieții sale *ka’annaha djazat’an qallihi*,... (vezi A.Abel, *Ladjizya*...,p. 16-17)

250 P. Hitti, *Islam and the West*, p. 27

spre părțile siriene, desfășurată în anul 631 d.Hr., sintetizată în celebra sura IX (cunoscută sub denumirea de *at-Tawbah*, în traducere *Căința*), versetul 29²⁵¹: „Luptați cu acei dintre primitorii Scripturii care nu cred în Allah și nici în Ziua de Apoi, care nu-și interzic ceea ce Allah și Trimisul său au interzis și nu profesează credința cea adevărată, până ce aceștia se umilesc, plătind *djizya* cu propriile lor mâini”.²⁵² Breșa intervenită în relațiile iudaicilor din Medina cu reprezentanții tinerei comunități islamice de acolo, ale cărei consecințe au fost schimbarea direcției rugăciunii de la Ierusalim către Meca și elaborarea doctrinei *djihadului*, prin accentuarea aspectului său militar ofensiv, coroborată cu nevoia urgentă a Profetului de a-și extinde influența și controlul asupra Peninsulei în scopul realizării unității musulmane atât de necesară, se pare că au motivat actele politice întreprinse de autoritățile arabe, în special de liderul lor religios și politic, Muhammad, în privința evreilor din acest spațiu.

Supunerea pașnică a comunităților din Khaibar, Fadak, Kadi al-Kura, a făcut subiectul unor tratate ce asigurau securitatea vieții și a bunurilor membrilor acestora. În cazul Khaibar-ului însă, acordul prevedea ca întreaga comunitate să părăsească teritoriul pe care-l ocupa la primul ordin al conducătorilor arabi.²⁵³ Cuceritorii se manifestau deci, poate pentru prima oară în acest mod, conform dreptului lor de stăpânitori ai pământului intrat definitiv în posesia lor.

Demersurile Profetului au fost aceleași pentru toate teritoriile intrate în componența „Casei războiului” (*dar al-harb*), aflate la începuturile Islamului sub influență bizantină ori persană, concretizându-se în schimburi de scrisori sau simple tratate de protecție. El știa foarte bine că pentru a unifica triburile arabe politeiste trebuia mai întâi să le scoată de sub influența străină. În acest context

251 X. de Planhol, op. cit., p. 33

252 Kur'ân, ed. arabă-turcă, p. 190

253 X. de Planhol, op. cit., p. 33

au fost încheiate tratatele cu comunitățile din Siria, amintite anterior, Ayla, Jarbă, Adhruh și Maqnă în anul 9 d.Hr., dar și cel încheiat cu locuitorii regiunii Dumah al-Jandal, condusă de șeful creștin ibâdit, Ukaidir.²⁵⁴ Succesul diplomatic obținut pe această cale, l-a determinat pe Muhammad să încerce cucerirea Siriei, prilej cu care trimitea împăratului bizantin, Heraclius (610 - 641), o scrisoare prin care-l invita la Islam sau la plata *djizyei* (vezi anexa I.I.). Răspunsul împăratului bizantin a fost prompt și diplomatic, fără a avea nici pe de parte efectul scontat de musulmani: „Scrisoarea ta mi-a parvenit prin emisarul tău și confirm că tu ești Trimisul Domnului (trimisul lui Allah, n.n.). De fapt, noi te-am regăsit în Evanghelia noastră: ne-ai fost anunțat de Iisus, fiul Mariei. Prin urmare, i-am poftit pe bizantini să creadă în tine, dar au refuzat. Totuși, dacă m-ar fi ascultat, le-ar fi fost mai bine. Mi-aș fi dorit să mă aflu alături de tine pentru a te servi și pentru a-ți spăla picioarele...”²⁵⁵ (vezi anexa 1.2.) Ultima frază a răspunsului lui Heraclius avea un caracter diplomatic, fiind o formulă obișnuită în relațiile diplomatice ale vremii.

În general, documentele contemporane lui Muhammad menționează dublul aspect al relațiilor dintre așa-numiții infideli (adeptii altor religii sau politeiști) și credincioșii musulmani: pașnice, în cazul încheierii acordurilor de supunere ale căror prevederi constituie obligații și drepturi reciproce, și războinice, în cazul refuzului supunerii. În prima situație se sublinia caracterul compensator al achitării obligațiilor financiare față de statul arab care ar fi trebuit să forțeze islamizarea și să nu permită abateri de la regula prevăzută de Coran. În mod oficial, taxele respective își încetau existența din momentul acceptării islamului de către nemusulmani, rămânând în continuare o obligație a politeiștilor și a așa-numiților oameni ai Scripturii, întrucât preceptele coranice interziceau în mod vehement achitarea lor și de către

254 M . Hamidullah, op.cit, H, doc.nr. 28; p. 28; doc.nr. 29, p. 28-29

255 Ibidem, H, doc. nr. 14-16, p. 20-21

idolatrii sau musulmanii apostatați. Pentru aceștia din urmă singura posibilitate era convertirea. Că practica nu a ținut întotdeauna cont de teorie o dovedește atitudinea lui Muhammad înzestrat cu bune calități de om de stat, care conștient fiind de situația politică a vremii, dar mai ales de slăbiciunea bizantinilor și a sasanizilor din prima jumătate a secolului al VII-lea, a făcut posibilă practicarea toleranței în rândurile tuturor nemusulmanilor.

În privința Siriei și a Mesopotamiei s-a practicat diplomația tratatelor de protecție conform cărora comunitatea respectivă își putea păstra autonomia teritorială în schimbul achitării tributului de 1 dinar pe cap de locuitor. Deși părerile specialiștilor simt împărțite, aceeași atitudine se pare că și-a dovedit eficiența și în cazul abisinienilor. După armistițiul de la Hudaibya, din anul 628 d.Hr., regele Abisiniei, an-Najâshî al-Asham, a adoptat Islamul în urma „invitației” lansată de Profet, potrivit obiceiului său binecunoscut.²⁵⁶ Hudaibya a reprezentat un moment-cheie în evoluția politică a comunității arabe, actul încheiat acolo fiind un strălucit succes diplomatic al Profetului. Era pentru prima dată când meccanii acceptau să i se supună necondiționat, grăbind cucerirea orașului Meca, deci a centrului religios al Peninsulei Arabice, și înlesnind stăpânirea asupra întregului Hedjaz. „Inima” Arabiei aparținea de-acum într-un totu Islamului, rezultat al abilității musulmanilor conduși de Muhammad de a-și atinge, uzând de mijloacele cele mai eficiente, scopul inițial: răspândirea noii religii și realizarea unității musulmane prin atragerea și convertirea locuitorilor Peninsulei, ori prin simpla lor supunere. Hudaibya era punctul final al unui efort militar și politic susținut, îndreptat împotriva meccanilor, ale cărui începuturi pot fi stabilite odată cu momentul Badr (2 d.Hr. 1624 d.Hr.).

Situația religioasă din Egipt, destul de confuză în acel moment (de multă vreme existau diferențe religioase

256 Ibidem,, I, p. 71-78; H, doc.nr. 9-12, p. 18-20

între greci și copti, ultimii refuzând să-l recunoască pe patriarhul numit de împăratul bizantin), lăsa loc aplicării unei metode asemănătoare și în regiunile egiptene. Disputele religioase din Bizanț, datorate manifestării din ce în ce mai agresive a așa-numitelor erezii creștine, monofizitismul și nestorianismul, au afectat și Egiptul, nemaivorbind de Siria sau chiar de Imperiul sasanid, unde așa cum bine subliniau D. Sourdel și J. Sourdel-Thomine, „opозиția față de dogma oficială era întărită de o nemulțumire a populațiilor locale” față de puterea centrală. Faptul că egiptenii și sirienii erau monofiziți, împărtășind doctrina ce susținea uniunea divină și umană a lui Christos într-o singură natură, iar creștinii iranieni erau nestorienii, adepții doctrinei formulată de Nestorie (381 - 452), patriarh de Constantinopol în 428, care susțineau că Christos era doar un simplu om care-l poartă în sine pe Dumnezeu (în acest caz natura divină și umană „erau combinate mai degrabă într-o unire mecanică a naturilor decât în una organică”²⁵⁷), împiedica realizarea unuia dintre cele mai importante obiective urmărite chiar de către înșiși suveranii bizantini. Împărații au fost întotdeauna conștienți de faptul că o biserică liniștită și unită poate fi oricând un puternic aliat al imperiului în împrejurări dificile pentru acesta. La aproape 200 de ani de la întemeierea Constantinopolului, împăratul Iustinian (527 - 565) își afirma credința că misiunea suveranului era aceea „de a păstra neatinsă credința creștină curată, de a apăra de orice tulburare statul și prea sfânta Biserică apostolică și catolică... pentru că nimic nu ar putea să placă mai mult lui Dumnezeu decât să unească pe toți creștinii într-o singură credință curată”²⁵⁸.

Profitând de tulburările religioase din interiorul Imperiului bizantin, arabii au înaintat destul de ușor în

257 Earle E. Cairns, Creștinismul de-a lungul secolelor. O istorie a Bisericii creștine, Dallas, 1992

258 apud Charles Diehl, Figuri bizantine, voi. 1, București, 1969, p. 64-65

interiorul provinciilor bizantine, având uneori ajutorul autohtonilor. Poziția socială deosebit de avantajoasă a unor conducători egipteni ori sirieni este o explicație plauzibilă pentru opoziția întâmpinată de cuceritori în unele zone. Dar acest fapt părea să nu deranjeze foarte mult forțele arabe care se manifestau în același tradițional stil de cuceritori. Abia după cucerire islamicii se vor comporta în virtutea calității lor de stăpâni, iar superioritatea acestui statut făcea ca dorința clasei conducătoare să devină lege, sprijinind întregul sistem politic arab. Musulmanii îi expediau șefului copt, al-Muḡawqis (probabil că se numea Beniamin), obișnuita „somație religioasă” în același an, 628 d.Hr.²⁵⁹ Spre deosebire de o bună parte din conducătorii creștini care au privit cu bunăvoință trecerea la Islam, cealaltă parte a răspuns invitației musulmanilor prin insulte, refuzând convertirea. Așa au procedat, conform observațiilor lui P.J. André, prinții creștini din Petra, Basra, Hârah ori Yamama.²⁶⁰ Cu toate acestea, o parte semnificativă a comunităților creștine din Egipt a fost, în cele din urmă, supusă impozitelor și celorlalte obligații care decurgeau din acordurile parafate cu Muhammad. Astfel că, în zonele amintite se percepeau nu doar redevențe în natură, impozitul funciar de 1 dinar pe faddan (unitate de măsură ce reprezenta suprafața arată într-o zi de o pereche de boi; era utilizată numai în Egipt și a fost preluată mai târziu de către otomani sub denumirea de *gift*), ci și capitația de 2 dinari datorată de fiecare supus în parte. Se pare că Egiptul a suferit cel mai mult de pe urma politicii de cucerire a musulmanilor, politica fiscală practică de arabi aici împovărându-i pe contribuabili. Aceștia din urmă n-au încetat să-și exprime împotrivirea prin repetate revolte sociale, înregistrate pe toată perioada stăpânirii islamice în această zonă.

Tot atât de hotărât a procedat Profetul și în cazul regiunilor din Peninsula Arabică aflate de această dată sub

259 M. Hamidullah, op. cit., I, p. 64; n, doc.nr. 37- 40; p. 31-33

260 P.J.Andre, op. cit., I, p. 35

influență persană. Locuitorii Bahrein-ului, Umân-ului și Yamamei (localizate în estul Peninsulei Arabice) au sfârșit prin a plăti impozitele (*djizya*) și dărilor în natură (vite, fructe, cereale) așa cum prevedeau scrisorile adresate conducătorilor politici ai locului.²⁶¹ Succesele obținute în direcția „supunerii” triburilor arabe politeiste, a comunităților evreiești ori creștine, l-au determinat pe Muhammad să facă uz de aceeași strategie chiar și în cazul suveranilor imperiilor bizantin și sasanid. După ce îl informa pe regele sasanid, Chosroe II (591 – 628), de calitatea sa de trimis al lui Allah, Muhammad, îi cerea acestuia să se „supună „pentru a fi în „siguranță”. Este evident că, fiind formulată în acești termeni, scrisoarea nu putea fi adresată decât unui rege lipsit de putere în zonă și aflat în imposibilitatea de a riposta. Slăbiciunea imperiului sasanid a fost dovedită de altfel ulterior prin neputința de a se impune militar valului expansionist musulman. Spre deosebire de bizantini, a căror forță a permis continuitatea stăpânirii unei semnificative părți orientale a imperiului până la cucerirea otomană, sasanizii nu au rezistat puternicelor presiuni interne și mai ales externe, venite din partea musulmanilor. Prin urmare, politica islamică inițiată de către Muhammad a pus bazele unui sistem pe care s-a clădit treptat, pe ruinele stăpânirii marilor puteri politice ale timpului, un stat care a profitat din plin de incapacitatea de reacție a acestora.

Documentele timpului atestă, cum lesne se poate observa, diferența de tratament a nemusulmanilor cu care a intrat în contact comunitatea islamică. Această atitudine se datora în cea mai mare parte preceptelor coranice adresate de către Profet musulmanilor, care specificau foarte clar inegalitatea de tratament a populațiilor neislamizate. Întrucât nu a fost niciun secret faptul că Muhammad a sperat întotdeauna că atât evreii, cât și

261 M.Hamidullah, op.cit., I, p. 71-78; H, doc.nr. 44-55 (Bahrein), p. 34-39; doc.nr. 56-58, p. 39- 40 (Yamâmah); doc.nr. 54, p. 38; doc.nr. 63, p. 41

creștinii, se vor converti în final la Islam, mesajul lansat de el fiind o prelungire a mesajului lor, atitudinea sa față de aceștia a fost îndeajuns de tolerantă și de bine intenționată.²⁶² M. Gaudefroy-Demombynes credea însă că motivul acestei atitudini față de oamenii Scripturii nu putea fi altul decât dorința Profetului de a crea o contrapondere față de puterea și influența evreilor, aflați în posesia unei situații financiare net avantajoase restului populației, și tocmai de aceea s-a ajuns la situația ca „în Arabia de sud și centru, triburile și clanurile creștine să încheie tratate cu Muhammad și chiar și cei mai slabi (cu sensul de săraci, **n.n.**) dintre ei să plătească tribut Medinei”. Inițial cel mai potrivit statut al regiunilor locuite de evrei, creștini, zoroastrienii și saabeeni, a fost cel *de când* prin care se certifica protecția' (*dhimmă*) islamică în cel mai înalt grad.

Modelul consacrat al politicii musulmane în această direcție l-a reprezentat tratatul încheiat în anul 632 d.Hr. cu comunitatea creștină din Nadiran (anexa 1.3). Organizarea teocratică a comunității creștine de aici, practicarea de către locuitori a unui comerț considerabil, ajutat în mare măsură de situarea Nadiran-ului pe drumul caravanier al Yemen-ului care realiza legătura cu Mekka, dar mai ales posibilitatea locuitorilor de a adăposti adversari ai Islamului, îi confereau Nadiran-ului o importanță deosebită față de alte regiuni. Așa se explică și tratamentul special oferit nu numai de către Profet dar și de către toți califii ortodocși ai statului arab, succesorii lui Muhammad. Locuitorii din Nadiran îmbrățișaseră creștinismul înainte cu aproximativ 100 de ani de apariția Islamului și suferiseră consecințele stăpânirii abisinienilor și persanilor. Dar supunerea față de musulmani a fost un proces etapizat care s-a finalizat cu o discuție teologică între o delegație locală și Profet asupra ideii de creștinism și Islam. Poate că ar fi semnificativ să amintim faptul că,

262 F.Schuon, Să înțelegem Islamul, București, 1994, p. 30; A.Miquel, Islamul și civilizația sa, ly p. 69

așa cum afirmă mulți dintre istoricii musulmani, delegația nadj renilor și-a celebrat – pe toată perioada discuțiilor – oficiile religioase în moscheea Profetului de la Medina, închinându-se însă către est.²⁶³ Evenimentul – dacă într-adevăr s-a petrecut întocmai – este cu atât mai uimitor cu cât semnificația sa era aceea de recunoaștere a supremației Islamului ca și factor politic și nicidecum religios. Respectul de care se bucura delegația sus-amintită prin acceptul lui Muhammad ca închinarea să se facă în direcția răsăritului, și nu către apus, a permis locuitorilor din Nadiran să beneficieze, chiar și pentru puțin timp, de un statut destul de avantajos față de alte comunități din Peninsula. Tratatul încheiat era, prin urmare, o consfințire a înțelegerii comune dintre cele două părți, bazată pe delimitarea foarte clară a chestiunilor religioase de cele politice și economice. Analiza documentului încheiat cu comunitatea din Nadiran ne îndreptățește să ne aliniem opiniei lui Alfred Morabia care, în urma studierii lui, concluzionează că acest ultim *ahdname* („carte de legământ”) încheiat de Muhammad ca șef al comunității musulmane „este de o importanță capitală în Islam, în istoria <imperialismului> musulman, deoarece dă o orientare constantă politicii islamice în privința supușilor nemusulmani. O politică în acest sens fusese deja întreprinsă de Profet în Khaibar și Tabuk, dar acest tratat dă o dezvoltare definitivă acestei politici... Mai mult, Armand Abel apreciază că acordul cu Nadiran-ul semnifică o primă idee asupra „dreptului popoarelor”, idee ce implică salvarea vieții, a proprietății, intangibilitatea colectivității și, în mod special, autoguvernarea, importanța sa decurgând din caracterul oficial, cu tentă religioasă (era încheiat în numele lui Allah, *dhimmat Allah*) și permanent (cum sublinia și juristul Yahya b. Adam) al actului propriu-zis.²⁶⁴ Probabil și datorită importanței care i s-a acordat acestui act în epocă, istoricul arab al-Baladhuri afirma în

263 M. Hamidullah, op. cit., I, p. 79

264 A. Abel, La djizya, p. 12-13

cartea sa *Kitab Futuh al Buldan* (*Cartea cuceririlor*) că „primii scripturari care plăteau *djizya* au fost, din câte știm, oamenii din Nadiran. Ei erau creștini. Apoi au fost oamenii din Ayla și Adhroh și cei din Tabuk ce pretindeau *djizya* în schimbul acțiunii *ghazzu* (este vorba despre *ghaza*, expediția de jaf declanșată de războinicii numiți *ghazii*, luptători pentru credință) ... De fapt, documentele vremii atestă plata *djizyei* înaintea „cazului Nadiran”, prin urmare confuzia făcută de al-Baladhuri poate fi pusă numai pe seama celebrității acestui acord. Premisele încheierii acordului cu creștinii de aici au constat în aceleași demersuri urmate de către islamici, și anume, invitația de convertire și declarația de război în cazul unui eventual refuz: „dacă refuzați plata *djizyei*, vă voi declara război”²⁶⁵. După cum arăta al-Bukhari în lucrarea *Sahih* (*cel Adevărat*), cea mai potrivită abordare a Tradiției (Ḥadīth) din cele șase câte i-au fost consacrate acesteia, reacția creștinilor, conștienți de ineficiența unui răspuns negativ, a intervenit prompt. Ei s-au grăbit să trimită o delegație constituită din cele două autorități ale comunității, cea politică și cea religioasă, care să obțină protecția permanentă de la musulmani (cunoscută sub denumirea de *amân*) în schimbul supunerii condiționate. Deși situația era în defavoarea nadirenilor, dată fiind expansiunea rapidă și de proporții a statului islamic, faptul că zona locuită de ei reprezenta un punct strategic de importanță maximă pentru arabi, a determinat parafarea unui avantajos tratat pentru aceștia care prevedea o serie de drepturi și obligații reciproce.²⁶⁶ Astfel, creștinii aveau dreptul de a-și păstra proprietățile și viața, de a-și practica cultul religios, de a-și menține organizarea și ierarhia bisericească intacte, obținând, mai presus de toate, garantarea neamestecului în treburile interne ale comunității, dar și în sistemul juridic, și posibilitatea de a face apel la autoritatea islamică în caz de nedreptate. În schimbul

265 M. Hamidullah, op. cit., II, doc.nr. 79, p. 47

266 Ibidem, II, doc. nr. 80, p. 47-48; Abu Yusuf, op. cit., p. 107-110

acestei protecții, creștinii trebuiau să acorde musulmanilor, în eventualitatea unui conflict armat, ajutor ce consta în arme și armuri, 30 de cai și 30 de cămile, iar pe timp de pace, 200 de veșminte, dări în produse și să ofere găzduire musulmanilor aflați în trecere timp de o lună. În acest mod, *dhimma* garanta securitatea zonei, oferind prețiosul avantaj al păstrării entității statale prin certificarea neamestecului în treburile interne. Conștienți de semnificația sa pentru statul islamic aflat acum în posesia unui important punct strategic, urmașii Profetului au reînnoit documentul în repetate rânduri. Experimentele politice inițiate de Muhammad s-au încheiat cu reale succese și au construit un sistem de care s-au folosit, mult timp după moartea sa, toți califii arabi. Este evident deci că avem în față un acord politic, încheiat din rațiuni politice între două părți mai mult sau mai puțin egale, perfectând o alianță politică la baza căreia se afla securitatea subiecților implicați.

Se pare că *ahdname*-lele încheiate de musulmani și cu alte comunități creștine au urmat celor considerate deja clasice. Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai a primit chiar 43 de *unde-i serife* Ceărți de protecție ilustre) care prevedeau libertatea cultului religios și autoguvernarea după o legislație proprie în schimbul achitării tributului, toate fiind respectate întocmai de către conducătorii musulmani, de această dată sultani otomani.²⁶⁷

Documentele epocii lui Muhammad, fondatorul statului islamic, au marcat începutul diplomației arabe, conținând și elemente de drept internațional, cristalizate și dezvoltate ulterior într-un veritabil „drept al tratatelor”. Toate prevederile conținute în tratatele încheiate înainte de anul morții Profetului (632 d.Hr.) se regăsesc în actele califilor ortodocși care nu fac decât să adapteze principiile juridice tradiționale, condițiilor vremii. Influențele exterioare, perioada stăpânirii muhammadane și evoluția

267 M. Maxim, Cu privire la statutul de ‘ahd al țărilor neotomane față de Poartă, în „Rdl” , 32, 8, 1983, p. 524

societății islamice au grăbit sistematizarea ideilor juridice într-un „drept al tratatelor” în funcție de care se construia și politica externă a statului musulman. Proiectele politice și religioase construite cu oarecare precauție de incipienta comunitate islamică, au cunoscut o finalizare mai mult decât favorabilă și au schimbat în mod semnificativ raportul de forțe din Orientul Mijlociu. Conflictele sociale și în special religioase din zonă au lăsat loc expansiunii politico-religioase a Islamului. Încă înaintea declanșării acesteia în Peninsula Arabică se simțea nevoia unei înnoiri a societății, și așa destul de primitivă, a schimbării configurației zonale, a structurării tradițiilor și religiilor practicate, lucru pe care îl realizează cu succes numai Islamul. Muhammad nu a fondat doar o religie, ci și un sistem politic, dictând o atitudine și un comportament în relațiile cu nemusulmanii. Faptul că el a impus o politică fiscală populațiilor supuse, în urma parafării unor acorduri de protecție, și că nu s-a limitat doar la o acțiune de ordin religios, anume răspândirea preceptelor islamice, a fost considerat drept un rezultat al manifestării atașamentului total față de principiile Islamului și față de interesele comunității musulmane, căreia i-a asigurat un statut clar, dar mai ales, i-a construit fundamentul politic extrem de necesar urmașilor săi în condițiile continuării expansiunii arabe.²⁶⁸

În acest sens, statul islamic în perioada muhammadană a existenței sale a perceput tribut inițial de la „Oamenii Scripturii” și abia mai târziu, din nevoia de a-și asigura necesarul de provizii pentru expedițiile militare, de la adepții celorlalte religii. Urmărind pe de o parte,

268 Profetul nu reușise să convingă toată populația peninsulei de valoarea și necesitatea misiunii sale, astfel încât, mai târziu, au existat opinii susținute de către musulmani care minimizau și condamnau până și acțiunea sa politică. Spre exemplu, califul ‘Umăr II îi scria reprezentantului său din Egipt, pe nume Hayyân b.Surayb, că „Allah l-a trimis pe Muhammad pentru a predica credința (dă ‘iyan) și nu pentru a colecta taxele (gâbiyan)”, (apud A. Morabia, *La notion de gihad dans l’Islam médiéval (des origines à al-Gazali)*, Paris, 1975, p. 439)

extinderea teritorială, și pe de altă parte, asigurarea „spatelui” prin realizarea alianțelor militare cu comunitățile nemusulmane mai importante, Muhammad a încheiat o serie de tratate cu comunitățile respective, tratate care au statuat regimul protecției sau *dhimma*. Conform denumirii lor, aceste *adhname-le* (*ahd*-legământ, jurământ; *wa/we*-carte, scrisoare) condiționau acordarea păcii și protecției *Cahd wa aman*) de plata tributului și a altor obligații prevăzute în text. Recunoscând în acest mod autoritatea comunității și ulterior, a statului Islamic, nemusulmanii primeau garanția păstrării individualității și inviolabilității teritoriale, exercitarea autoguvernării, neamestecul în problemele interne, precum și exercitarea liberă a cultului religios specific. Spre deosebire de tratatele europene ale timpului, mult mai structurate și mai clare, tratatele arabe erau scurte și generale, neconținând detalii privind aplicarea lor. Preambulul lor consta în formula de invocare a benevolenței divinității iar sfârșitul preciza numele părților și al reprezentanților împreună cu titlurile sau funcțiile lor, model la care fac apel, mai târziu, și otomanii, întotdeauna actele aveau un caracter provizoriu, lucru afirmat de nenumărate ori de către Profet. În pactul cu evreii din Khaybar, conform unei variante, Muhammad ar fi spus „Când vom vrea, vă vom trimite de aici”.²⁶⁹ Pe aceeași linie se înscrie tratamentul regiunilor situate la marginea lumii islamice cu administrație independentă, dar obligate prin contract la prestații în bani și echipament militar sau trupe militare în caz de conflict armat. Dată fiind importanța strategică a acestor zone de margine, statul islamic instala garnizoane pentru a supraveghea eventualele mișcări venite din exterior sau din interior, îndreptate împotriva Islamului.

În condițiile expansiunii musulmane, caracterul tratatelor încheiate de către Profet cu nemusulmanii și chiar atitudinea față de aceștia din urmă s-a modificat

269 M. Maxim, Țările Române și înalta Poartă, București, 1993, p. 146
138

aproape radical. Deși considerate divine, acordurile lui Muhammad nu au fost respectate întocmai, ba chiar uneori, nici nu au intrat în calculele califilor arabi. Prin urmare, deși exista o tradiție a tratatelor, politica tributară islamică a înregistrat schimbări extrem de semnificative în secolele următoare. Cu toate acestea, direcțiile urmate de autoritățile statului au fost aproximativ identice cu cele ale politicii muhammadane. În acest proces, poate că cel mai semnificant obiectiv realizat după acela al constituirii statului arab, a fost stabilirea contactelor politico-diplomatice atât cu nemusulmanii din interiorul a ceea ce ulterior s-a numit Casa Islamului (*dar al-Islam*), cât și cu cei din afara acestui spațiu, denumit Casa războiului (*dar al-harb*) și Casa legământului (*dar al - and*). Dacă această terminologie a fost creația juriștilor arabi, fondatori ai celebrelor școli de drept sunnite, practica relațiilor bilaterale existente între nemusulmani și musulmani, ale cărei baze se regăsește în perioada stăpânirii lui Muhammad, a reprezentat de atunci înainte un model pentru viitoarele contacte externe ale statului arab.

2. Convertirea la Islam și califii ortodocși

Deși dispariția Profetului a privat comunitatea islamică de un sistem instituționalizat, acesta nefiind în vizerul său din cauza necesității continuării expansiunii militare, totuși în privința raporturilor cu adepții altor religii, în special a celor monoteiste, Muhammad a reușit să urmeze o politică conformă intereselor Islamului și învățămintelor coranice și să deschidă perspective noi de acțiune. Cum bine se cunoaște, una din liniile directoare ale strategiei sale politice, perfect încadrabilă preceptelor coranice, a constituit-o convertirea religioasă, și acolo unde nu se putea realiza, toleranța religioasă.

Preluarea puterii în stat de către Abu Bâkr (632 - 634), primul calif ortodox și urmaș al Profetului (care era și socrul său, tatăl mult iubitei soții a acestuia, Aisha), nu a schimbat în chip fundamental această viziune, rămânând în limitele ei, mai ales în privința nemusulmanilor care au

continuat să primească același tratament. Mai mult, acele comunități, foste privilegiate, și-au păstrat aceleași drepturi acordate lor de către Muhammad prin tratate de protecție, ba chiar au fost susținute de autoritățile arabe în efortul lor de a face față noii situații politice și noului lor statut. Iată de exemplu, reînnoir ea *ahdname*-lei cu Nadiran-ul, imediat după preluarea puterii de către Abu Bâkr, era percepută de ambele părți ca fiind o recompensă oferită în schimbul ajutorului acordat musulmanilor împotriva inamicilor săi.²⁷⁰ Se pare că textul tratatului a fost însă ușor modificat față de cel încheiat de către Profet. Poate și din acest motiv, M. Hamidullah își exprima îndoiala în privința veridicității acestui act, considerând că „unele fraze adiționale, cu un caracter dur, care se găsesc în textul citat de Tabari, dar care lipsesc la Abu Yusuf Ya kub, par a fi interpuse. Ele puteau proveni de la califul Umar și nu de la Abu Bâkr, întrucât ultimul i-ar fi lăsat să trăiască liniștiți pe nadiranieni în țările lor. La cererea lor, califul Umar (634 – 644) le-a facilitat emigrarea în Siria și Irak și i-a scutit de toate taxele timp de doi ani după stabilirea lor în noile colonii...”²⁷¹ Observația lui Hamidullah nu este însă valabilă pentru întregul act, ci numai pentru unele fragmente înserate în lucrarea lui Tabari. Atât Abu Yusuf Ya kub, cât și M. Hamidullah, prezentau actul cu caracteristicile amintite anterior, fără modificări semnificative, deci cu aproape aceleași prevederi ce garantau „protecția lui Allah pentru persoanele lor (a nadiranienilor, n.n.), pământurile lor, practicarea credinței lor, protecția bunurilor lor, a episcopilor lor, a bisericilor, orice se afla cu mic – cu mare în posesia lor. Că nu vor fi strânși la oaste, nici supuși la dijmă, că niciun episcop nu va fi schimbat de la locul său, nici im călugăr de la mănăstirea sa și niciun preot de la parohia sa (toate acestea) pentru îndeplinirea a ceea ce Profetul

270 M. Maxim, Țărfle Române, p. 149-150

271 M. Hamidullah, op.citl, p. 80

Muhammad, trimisul lui Allah, le-a fixat în scris.²⁷² Deși în finalul actului se specifica acordarea permanentei „garanții a lui Allah și a Profetului, în condițiile expansiunii islamice aceasta nu mai valora nimic, cu toate că zona constituia același punct strategic al statului și dispunea de aceeași putere militară. Odată cu modificarea granițelor între care se menținea controlul musulman se schimbau nu numai obiectivele cuceritorilor, dar și viziunea lor asupra situației din teritoriile aflate deja în subordine. Tocmai de aceea, nu este de mirare faptul că unele regiuni își pierd din importanța cândva vitală pentru tânăra comunitate musulmană în formare, și, din nefericire, locuitorii acestora își văd încălcate sau pur și simplu desființate vechile drepturi consfințite prin pactele orale sau scrise de protecție. Să nu uităm că statul islamic se afla abia la începutul expansiunii sale, iar abuzurile vor crește direct proporțional cu înaintarea militară și politică. Semnificativ este că, la doar un an de la dispariția Profetului, succesorul său reușise să impună Islamul în aproape toată Peninsula Arabică, să o unifice religios, demonstrând tuturor că numirea sa în funcția de calif de către membri comunității din care făcea parte nu era un gest politic gratuit.

Odată cu prima incursiune a armatei musulmane condusă de capabilul comandant arab Khalid ibn al-Wilid în Irak, în anul 633 d.Hr., se marca începutul unei alte perioade de evoluție în istoria comunității musulmane condusă de califul Abu Bâkr. Demersurile diplomatice ale autorităților arabe nu se deosebeau cu nimic față de practica anterioară statuată de Muhammad. Era vorba despre același procedeu, de rutină am putea spune noi, care presupunea lansarea somațiilor de război în același timp cu cea a invitației la convertire, în funcție de care se lua decizia finală de declanșare a atacurilor militare sau, dimpotrivă, în cazul acceptului, de perfectare a păcii. Khalid ibn al-Wilid a lansat o astfel de somație de război

272 Ibidem, n, doc.nr. 81, p. 49; vezi și Abu Yusuf Ya'kub, op.cit., p. 110

către locuitorii capitalei lakhmide, Hârah, în urma căreia a încheiat și un tratat de pace „de același fel cu cele deja încheiate cu alți oameni ai Cărtii, constând în plata djizyei...²⁷³

Potrivit documentului, cei 6.000 de nemusulmani trebuiau să plătească în schimbul protecției câte 10 dirhemi pe cap de locuitor, adică suma de 60.000 de dirhemi anual. Dacă facem un calcul, observăm că suma specificată era extrem de mare pentru acele timpuri, de unde putem deduce, comparând cuantumul cu acela menționat în alte acte cu caracter similar, că locuitorii fostei capitale lakhmide duceau o viață prosperă, rezultat al activității comerciale întreprinsă în perioada anterioară cuceririlor arabe. Cerințele musulmanilor se raportau așadar nu doar la necesitățile comunității proprii, ci și la posibilitățile financiare ale statelor sau comunităților aflate sub control, ceea ce ne face să credem, deși nu avem dovezi documentare în acest sens, că totuși exista o strategie specifică gazalelor (expedițiilor sfinte) și, deci că nimic nu se făcea întâmplător.

Cu toate că musulmanii nu s-au mai confruntat cu rivalitatea politică sau militară a bizantinilor ori a sasanizilor, ei au continuat tatonările în speranța convertirii locuitorilor, dar și a stăpânirii teritoriilor aflate sub influența directă a acestora. Același Khalid ibn al-Wilid îi soma pe sasanizi, amenințându-i cu moartea în caz de refuz: „... primiți protecția mea și plătiți *djizya*. Dacă nu faceți aceasta, vă jur pe Allah că voi porni împotriva voastră cu oameni tot atât de dornici de moarte pe cât sunteți voi dornici de viață”. Încercarea destul de îndrăzneată a musulmanilor, capabili să amenințe imperiul sasanid, nu era întâmplătoare, ea realizându-se într-un moment de vizibilă slăbiciune politică și militară a unuia dintre coloșii militari ai zonei. Prin poziția sa geografică,

²⁷³d e ei, constituit între 300-600 d.Chr., cu capitala la al-Hîrah, era vasal al Imperiului sasanid și se afla într-un conflict permanent cu vecinii lor din Vest, Ghassanizii)

Iranul evului mediu avea să devină câteva secole mai târziu un punct-cheie ce asigura legătura între Europa și Asia Centrală, India sau China, legătură care, pe uscat, se realiza prin intermediul celebrului „drum al mătăsii” care conecta China la Orientul Apropiat, iar pe mare, prin intermediul celor două mari segmente ale „drumului mirodeniilor” care conectau Oceanul Indian – prin Golful Persic, respectiv Irak, și Marea Roșie, respectiv Egipt, de Mediterana orientală.²⁷⁴ Dar rolul său economic de neignorat în perioada prearabă, și capacitatea sa politică de invidiat – în primele decenii ale secolului al VII-lea a cucerit, în detrimentul imperiului bizantin, Anatolia, Siria, Palestina, Egipt, și a asediat, în 626, Constantinopolul – au făcut din imperiul sasanid o adevărată putere zonală, care nu înceta să-și manifeste voința politică atunci când era vorba despre păstrarea echilibrului în Orient. Mijlocul aceluiasi secol al VII-lea puneă însă imperiul în fața crudei realități a neputinței continuității existenței ființei sale de stat. Incapabil de a se mai manifesta în relațiile internaționale ca un factor politic decisiv în spațiul orientului mijlociu, așa cum lesne o făcea înainte, imperiul va ceda treptat și va sfârși prin a fi supus definitiv în urma transformării sale în provincie arabă. Statul sasanid cădea astfel în urma gravelor lovituri interne și externe aplicate sistematic în ultimul timp de diverși factori negativi. Era un final nefericit, propriu de altfel marilor imperii, de care nu va fi scutit nici imperiul arab câteva secole mai târziu. Se cunoaște bine faptul că în secolul al XIII-lea, în urma repetatelor atacuri mongole, acesta primea o lovitură de grație de pe urma căruia nu-și va mai putea reveni niciodată la nivelul la care se ridicase până în acel moment.

Nu același lucru s-a întâmplat însă și cu statul bizantin, care a recurs la eforturi extreme pentru a rezista

274a titudinii musulmanilor); vezi și V.Panaite, Considerații privind..., 1987,1, p. 580 33 vezi pentru importanța celor două mari drumuri comerciale V.Ciocîltan, Mongolii și Marea Neagră în secolele XU1-XTV, București, 1998, p. 32-53

presiunilor exercitate de către califii arabi. Continuator al politicii muhammadane, Abu Bâkr trimitea o nouă invitație la Islam împăratului bizantin, Heraclius (610 - 641). Dacă ar fi să dăm crezare cronicarului armean, Sabeos, contemporan evenimentelor, bizantinii au respins cu demnitate delegația musulmanilor, care a amenințat cu atacul armat: „Ei (musulmanii, n.n.) au trimis o ambasadă împăratului bizantin care i-a spus: <Allah a dat aceste țări ca moștenire strămoșului nostru, Abraham și urmașilor săi; tu ai stăpânit deja aceste țări timp îndelungat; restituie-ne aceste țări prin bună înțelegere și nu vom mai pătrunde pe teritoriile tale. În caz contrar, noi îți cerem să înapoiezi, cu dobândă, tot ceea ce ai împrumutat>. împăratul a refuzat și nu a oferit ambasadorului răspunsul pe care-l aștepta. Prin urmare, a spus: <Aceste țări sunt ale mele, așa cum moștenirea ta este deșertul. Mergeți în pace”.²⁷⁵ Iată că, în acest caz, nu mai vorbim despre slăbiciune sau incapacitate de acțiune, răspunsul dovedind această realitate într-un mod foarte clar, ci vorbim despre reacția unui stat aflat în imposibilitatea de a achita arabilor în continuare împovărătoarea sumă anuală de 30 livre de aur, din cauza crizei financiare prin care trecea în acel moment. M. Hamidullah consideră că declanșarea imediată a acțiunilor punitive, pe două fronturi, împotriva bizantinilor și a sasanizilor, prin angajarea a trei armate în Siria, Palestina și Iordania, era de fapt o expresie a politicii de cucerire musulmană pusă sub semnul cuvintelor „islamizarea, supunerea sau sabia”.²⁷⁶

Evenimentele s-au precipitat însă în timpul stăpânirii califului Umar (634 - 644), succesorul lui Abu Bâkr, care sesiza necesitatea instalării unui sistem „whereby the whole Empire was put in trust for the Muslim community with the caliph as sole trustee”.²⁷⁷ Potrivit noii concepții, califul reprezenta singura autoritate politică aptă să ia

275 M. Hamidullah, op. cit., I, p. 51

276 Ibidem, I, p. 52

277 B.Lewis, The Arabs in History, p. 57

orice decizie dorește, dacă ea este conformă cu interesele statului. Cum Abu Bâkr însuși fusese deținătorul puterii executive (*hukm*) în numele lui Allah, și al autorității (*amr*) în fața tuturor membrilor comunității credincioșilor (*umma*), prin alegerea sa de către aceștia din urmă, Umăr moștenea aceleași drepturi în virtutea desemnării sale drept calif de către predecesorul său.²⁷⁸ Noua viziune se reflectă în toate domeniile societății islamice, prin urmare și în relațiile cu nemusulmanii. Reamintim facilitățile pe care se pare că le-au primit creștinii din Nadiran pentru a se stabili în Siria și Irak din partea califului Umar. Istoricul W. Muir credea însă, contrar lui M. Hamidullah, că deplasarea creștinilor nu se datora bunăvoinței califului, ci dimpotrivă, alungării lor din Nadiran ca urmare a desfășurării unor activități ilegale cu bani.²⁷⁹ Adevărul pare a fi situat undeva la mijloc din moment ce însuși califul a dat ordine stricte guvernatorilor Siriei și Irak-ului să lase pământurile în grija nadiranienilor și să-i scutească de tribut pe o perioadă de doi ani.²⁸⁰ Locul de refugiu al

278 R. Mantran, Religion et société musulmane, p. 32

279 W.Muir, The life of Mahomet and History of Islam..., p. 302

280 Ibidem; M.Hamidullah, op. cit., H, doc.nr. 82, p. 49-50; Abu Yusuf Ya'kub, op.cit., p. 110-111 (Califul 'Umăr trimitea locuitorilor din Nadjran următorul act: „în numele lui Allah cel blând și milostiv. Iată ce scrie 'Omar, șef al Credincioșilor, locuitorilor din Nadjran. Aceia dintre ei care vor pomi la drum vor fi sub protecția lui Allah; nici un musulman nu le va aduce prejudicii, conform cu ceea ce le-a fost promis de către Mohammed Profetul și de către Abu Bâkr. Acesta a spus (califul 'Umăr, n.n.) că toți acei emiri ai Siriei și ai Irak-ului alături de care vor trece le vor permite să cultive pământul; aceora care au muncit pământul li se va atribui (acest pământ, n.n.) cu titlu de donație făcut din dragoste pentru Dumnezeu și cu titlu de compensație destinat să înlocuiască pământul pe care îl posedau cândva; în privința aceasta nimeni nu va întreprinde nimic împotriva lor și nu se vor percepe impozite ilegale. Acesta a spus (califul 'Umăr, n.n.) că acel musulman care se va afla în apropierea lor să vină în ajutor împotriva celor care îi asupresc, căci sunt oameni cărora li s-a acordat protecție. Lor li s-a făcut reducere de impozit pentru cele 24 de luni de după sosire. Să nu li se perceapă impozit decât pentru producția de grâu, fără a fi molestați și fără a se folosi violența. Depun mărturie pentru acestea, 'Othmân ben 'Affân și

creștinilor nadireni a fost ales, conform cronicilor, cât mai departe de Yemen.

Schimbarea atât de bruscă a atitudinii califului Umar față de creștinii din Nadiran, conjugată și cu condițiile neprielnice ale desfășurării campaniilor militare din cadrul programului de expansiune inaugurat de către noile autorități islamice, sunt numai două dintre motivele pentru care autori precum A. Morabia, A. Abel, I. Goldziher, B. Lewis ori M. Hamidullah, considerau destul de nepotrivită concordanța dintre poziția oficială adoptată de calif pe tot parcursul domniei sale în privința nemusulmanilor și „ordonanțele” emise tot de către acesta, relative la același subiect. Aceste „ordonanțe” sau „precepte” cum adesea apar denumite în istoriografie, reprezintă, de fapt, o expresie a supunerii de care trebuiau să dea dovadă populațiile cucerite, respectând o serie de reguli foarte stricte și extrem de dure. Cunoscute sub denumirea de *Pactul lui Umar* («*al - and al-'Umār*»), ordonanțele erau cuprinse într-o scrisoare adresată credincioșilor creștini din Siria. Datorită acestei contradicții, A. Abel credea că nu era vorba decât despre o simplă construcție arbitrară în legătură cu noțiunea de protecție, *dhimma* prescrisă de Ku Inn și aplicată tributarilor statului islamic. Dimpotrivă, luând în discuție prevederile acestui act, A. Morabia nu-l atribuia califului ortodox Umār I, ci califului umeyyad, Umār b. 'Abd al-Aziz cunoscut și ca Umār II (717 - 720) ori urmașilor săi. În cazul în care considerăm acest document ca fiind emis de către Umār I, nu-l putem motiva decât prin dorința califului de a reprezenta unicul factor de decizie în relațiile cu nemusulmanii cărora trebuia să li se stabilească un anumit statut și să li se specifice clar situația lor de supuși ai Islamului. În schimbul protecției (iamân), creștinii din Nadiran își asumau următoarele obligații²⁸¹: a) să nu construiască, în orașele arabe sau în

Mo'aykīb. Scris de [alb]).

281 B. Lewis, *Islam front the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinele*, voi.II, „Religion and Society „, SUA, 1974, p. 217-219

vecinătatea lor, noi lăcașe de cult (biserici sau mănăstiri), să nu le repare, în timpul nopții sau al zilei, pe cele deja existente, amenințate cu ruina sau pe cele situate în cartierele musulmanilor; **b)** să acorde găzduire musulmanilor aflați în trecere prin zonă timp de trei zile; **c)** să nu acorde ospitalitate spionilor sau dușmanilor Islamului; **d)** să nu îi învețe pe copii lor Kur înul; **e)** să nu-și manifeste în mod public atașamentul față de propria religie sau să convertească pe cineva la aceasta; să nu-și împiedice rudele să se convertească la Islam dacă acestea doresc să o facă; **f)** să-i respecte pe musulmani și să se ridice în picioare când aceștia doresc să se așeze pe locurile lor; **g)** să nu semene cu musulmanii sub aspectul îmbrăcăminte, al modului de a se îmbrăca; să nu vorbească limba islamicilor; **h)** să nu urce pe șa, să nu poarte sabie sau orice fel de armă; **i)** să nu scrie inscripții în limba arabă pe care să-și aplice sigiliul; **j)** să nu vândă băuturi fermentate; **k)** să-și tundă partea din față a capului; **l)** să se îmbrace la fel oriunde s-ar afla și să poarte în permanență cureaua numită *zunnar* la mijloc și alte semne distinctive pe îmbrăcăminte; **m)** să nu-și etaleze pe drumuri sau în piețe crucile sau cărțile față de musulmani; să folosească clopotele în biserici foarte încet; să nu vorbească tare la slujbele bisericești sau în prezența musulmanilor; să nu-și bocească morții prea tare; să nu-și îngroape morții aproape de musulmani; **n)** să nu posede sclavi ce au aparținut musulmanilor; **o)** să nu construiască locuințe mai înalte decât clădirile musulmanilor; **p)** să nu lovească niciun musulman (prevedere adăugată la semnarea actului de către calif). Prin urmare, actul nu numai că minimaliza importanța comunității respective și a tuturor nemusulmanilor, reprezentând un model oficial de comportament al autorităților islamice față de nemusulmani, ci le înrăutățea în asemenea mod situația în stat, încât acest statut îi împingea foarte aproape de statutul de supuși interni ai statului arab, așa-numiții *dhimmi*. Încălcarea unui singur punct al „pactului” atrăgea

după sine pierderea protecției și pedepsirea celui în cauză cu moartea. Se pare că Umăr ar mai fi adăugat alte două prevederi actului, conform cărora un nemusulman nu avea permisiunea să cumpere un prizonier al musulmanilor și nici să se implice în mod voluntar în vreun conflict, fie el și minor, împotriva vreunui islamic.

Menționarea purtării obligatorii de către nemusulmani a semnelor distinctive numite *givă*, în cadrul acestui document, îl făcea pe A. Morabia să concluzioneze faptul că este vorba totuși de un act încheiat mult mai târziu, întrucât astfel de semne au apărut abia din secolul al VIII-lea d.Hr.²⁸² într-adevăr, un pact din secolele VIII-IX d.Hr., consemnat în lucrarea lui al-Shafi-i, intitulată *Kitab al-Umm*²⁸³, mult mai specializat și mai detaliat decât simplele scrisori sau tratate de protecție atestate în epoca lui Muhammad și a califilor ortodocși, cuprindea, în legătură cu acest subiect, pe lângă precizările anterioare, altele noi. Conform acestora, nemusulmanii erau obligați să manifeste o atitudine plină de respect pentru religia și practicile musulmanilor, pentru Profet și Ku Inn, încercând să evite aluziile negative la adresa acestora; nu se puteau căsători cu o femeie musulmană și trebuiau să achite *djizya* de un dinar, la începutul fiecărui an. Această taxă era plătită de fiecare bărbat adult, liber și sănătos, dar nu și de către copii, bolnavii mintal, sclavii sau femei.

Cele două documente grupează în categorii distincte toate obligațiile *dhimmilor* (protejaților). După opinia lui M. Maxim, două erau categoriile ce grupau aceste obligații și anume obligațiile „necesare” și obligațiile „dezirabile”. În prima categorie erau incluse obligații ca achitarea *djizyei* de către orice bărbat matur, liber și sănătos, manifestarea constantă a respectului față de religia și practicile musulmane, și în special față de Profet și Ku Inn, recunoașterea autorității statului islamic, interdicția

282 A.Morabia, op.cit., p. 461; vezi interpretarea cronologică a încheierii actului la X. de Planhol, *Minorités en Islam*, p. 36-37

283 B.Lewis, *Islam*, p. 219-223

căsătoriei unui bărbat nemusulman cu o femeie musulmană, interdicția acordării de ajutor dușmanilor Islamului. Dacă aceste obligații trebuiau respectate întocmai, cele „dezirabile” erau îndeplinite în funcție de împrejurările istorice. Astfel, nemusulmanilor li se impuneau și alte interdicții cum ar fi aceea a vânzării către musulmani a vinului și a cărnii de porc, apoi obligația purtării semnelor distinctive pe îmbrăcăminte, interdicția de a merge călare și de a purta arme, interdicția construirii de locuințe mai înalte decât cele aparținând musulmanilor ori a ridicării lăcașurilor de cult, interdicția exprimării cu voce tare a convingerilor religioase (la slujba din cadrul bisericii) sau aceea de a-și plânge morții cu voce tare.

Diferența considerabilă între acordul încheiat de către Muhammad cu Nadiranul în anul 632 d.Hr. și „prescripțiile” lui Umar ne îndreptățește să credem că statutul creștinilor de aici s-a înrăutățit treptat poate nu atât din cauza comportamentului nemusulmanilor față de statul islamic (fapt ce nu poate fi deocamdată probat prin documente), cât mai ales din cauza conjuncturii externe, a expansiunii politice musulmane care a căpătat cu timpul calitatea de politică de stat. „Pactul lui Umar” statua inegalitatea evidentă a protejaților față de membrii comunității islamice, prin numeroasele interdicții impuse în mod arbitrar, și aceasta numai pentru obținerea unui *aman* ce nu putea fi revocat. De altfel, această atitudine își găsea justificarea în versetele coranice IX/29, III/91 – 93 ș.a. și chiar fundamenta procesul transformării *dhimmi-Xox* în „supuși din a doua categorie”, care nu puteau beneficia de drepturile ori prerogativele credincioșilor musulmani și față de care se diferențiau chiar și prin interdicția de a purta haine asemănătoare. Conform teoriei dreptului musulman, aceste semne distinctive numite *gîyâr* trebuiau respectate întocmai. Astfel, nemusulmanii aveau obligația de a purta permanent o bucată de stofa, o centură numită *zunnar* (întâlnită și sub formele *mintaq* sau

kistig) și un turban de o culoare specifică fiecărui grup etnic: galben pentru evrei, roșu pentru saabeeni și samariteni, bleu sau albastru pentru creștini.²⁸⁴ Se pare că purtarea semnelor distinctive de către nemusulmani a fost o inițiativă ce i-a aparținut califului Abbasid al-Mutawakkil (847 - 861), care a dezlănțuit o serie de persecuții împotriva evreilor și creștinilor, luând măsuri extrem de dure și contra și-i ților din imperiu. Conform opiniei lui A. Fattal²⁸⁵, această inegalitate de tratament a fost aplicată în mod deosebit în domeniile financiar și juridic, așa cum sublinia și A. Cilardo. Acesta din urmă discuta cazul dreptului unui nemusulman la moștenire, locuitor al teritoriului protejat (beneficiar de *dhimma*), și observa cum situația acestuia se modifica în funcție de religia pe care o împărtășea.²⁸⁶ Dacă nemusulmanul nu era convertit la Islam, se înregistrau următoarele situații: a) dacă un creștin moare și are un fiu musulman, acesta din urmă moștenește toată averea tatălui; b) dacă un musulman moare și are doi fii, unul de aceeași religie și altul de religie diferită (creștină sau iudaică), deci situat teoretic în categoria *dhimmilor*, moștenirea îi va reveni în întregime fiului musulman; c) dacă un evreu sau un creștin decedează, lăsând urmași nemusulmani, moștenirea revine celui care o revendica primul; d) dacă un evreu moare lăsând în urma sa un frate musulman, acesta din urmă moștenește toată averea primului; e) dacă un musulman se căsătorește cu o femeie nemusulmană iar aceasta moare, moștenirea ei revine în totalitate soțului ei; dacă însă moare soțul, soția nu poate moșteni nicio parte din averea soțului. În cazul în care nemusulmanul se convertește la Islam, el are parte de o serie de înlesniri din

284 A.Morabia, op.cit., p. 462

285 AFattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth, 1958, apud M. Maxim, op. cit., p. 172-173

286 A. Cilardo, Diritto ereditario islámico delle scuole giuridiche ismailita e imamita .Casistica, Istituto per l'Oriente „ C.A.Nallino“ - Roma; Istituto Universitario Orientale - Napoli, Roma - Napoli, 1993, p. 33-45

partea statului musulman, conform următoarelor situații întâlnite: a) dacă un musulman moare lăsându-și soția de altă religie iar aceasta se convertește între timp, ea are dreptul la moștenire; b) dacă un *dhimmi* se convertește în timpul vieții tatălui său ori imediat după decesul acestuia, el are dreptul la toată moștenirea părintelui său, chiar dacă există moștenitori nemusulmani (un alt fiu ori soția decedatului); c) dacă un creștin se convertește și apoi își reneagă noua religie, lăsând drept moștenitor un fiu creștin, acesta din urmă are dreptul la toată averea tatălui său. Diferența de tratament este, prin urmare, extrem de evidentă, în defavoarea elementului neislamic ori a femeii musulmane. Încă o dată superioritatea musulmanilor este confirmată de teoria și practica juridică, deși nu era neapărat o regulă în a le urma. Califul avea destulă putere pentru a interveni în favoarea unor cazuri particulare în care erau implicați nemusulmanii. Din păcate, nu toate judecățile se încheiau cu un rezultat favorabil nemusulmanilor care intrau în proces cu văditul dezavantaj de a nu împărtăși credința în Allah și în profetul său Muhammad.

Din fericire deci pentru nemusulmani, realitatea nu se conforma întotdeauna prescripțiilor juridice ori coranice (pentru că multe chestiuni legate de complicatul proces al moștenirii sunt menționate în Ku Inn), drept pentru care au existat, în funcție de conjunctură, destul de multe excepții. Nu puțini au fost nemusulmanii care se îmbogățeau de pe urma cumpărării unor mari suprafețe de pământ (chiar și sate), cu titlul de *miilk* (proprietate privată), pe care ulterior le lăsau moștenire urmașilor cu titlul de *wâkf* (fundație pioasă), folosindu-se de o modalitate directă ori de una indirectă (prin intermediul mănăstirilor) - afirmație valabilă însă pentru o perioadă mai târzie.²⁸⁷

Seria tratatelor cu nemusulmanii a continuat, cu excepțiile de rigoare, și în timpul primilor califi în același

287 M. Maxim, op. cit, p. 175

spirit al toleranței înregistrat în epoca muhammadană. Respectând aproape fidel liniile politicii Profetului față de populațiile de alte religii, califi ortodocși sau succesori au stabilit, o dată pentru totdeauna, cadrul în care se desfășurau relațiile cu acestea. O contribuție extraordinară la statornicirea raporturilor bilaterale (unilaterale în viziunea arabilor) au avut-o specialiștii în drept islamic, care, influențați mai mult sau mai puțin de litera sfântă a Kur înului, de faptele lui Muhammad cuprinse în Țadīthe (Sunna) sau de celelalte surse ale jurisdicției arabe, au fixat în teorie, în termeni de specialitate, pentru o mare perioadă de timp, practica timpului. Nu este așadar întâmplător faptul că în toate actele de protecție încheiate de primii califi cu nemusulmanii erau întâlnite aceleași prevederi și se dădeau aproape aceleași dispoziții care reglementau situația adepților altor religii din interiorul ori din exteriorul lumii musulmane.²⁸⁸

În actul capitulării Damascului, perfectat în anul 636 d.Hr. /15 d.Hr., erau specificate cunoscutele clauze de protecție în privința siguranței persoanei, bunurilor, bisericilor, orașelor și a locuințelor, dar numai cu condiția achitării djizyei.²⁸⁹ în lucrarea intitulată *Memoriile asupra*

288 Cu privire la liniile generale ale convențiilor respective, X. de Planhol scria: „Gândirea directoare și liniile generale (ale acordurilor, n. n.) sunt mai mult sau mai puțin comune tuturor convențiilor. Elementul fundamental este întotdeauna, în principiu, plata djizyei, însoțită adeseori de redevențe și pretenții variate, precum și de prestații și servicii diverse (ospitalitate, ajutor acordat călătorilor, etc.) datorat musulmanilor. în mod frecvent este adăugat faptul că dhimmi-i trebuie să manifeste bunăvoință față de musulmani și să se abțină de a acorda ajutor adversarilor Islamului. Pe de altă parte, sunt enumerate siguranța personală (a nemusulmanilor, n.n.), a bunurilor lor, a locurilor de cult; libertățile individuale și colective; menținerea legilor și a tribunalelor proprii; și adeseori diverse clauze de scutiri.” (X. de Planhol, *Minorités en Islam*, p. 35-36)

289 „Iată ce acordă Khâlid b.al-Walîd locuitorilor Damascului, care au fost ocupați: El le acordă protecția persoanelor, bunurilor și bisericilor lor. (El consimte, de asemenea) ca incinta orașului lor să nu fie distrusă și ca niciuna din casele lor să nu servească locuirii [trupelor militare] [...] Nu este vorba decât de binele lor dacă ei achită djizya.” (apud

cuceririi Siriei (Mémoire sur la Conquête de la Syrie), De Goeje sublinia atitudinea extrem de favorabilă a sirienilor față de arabi, adoptată în speranța că acești noi cuceritori vor aplica locuitorilor orașului un tratament mai puțin dur decât înaintașii lor și vor înlătura „tirania meschină a stăpânilor precedenți”.²⁹⁰ Un alt act de protecție încheiat de autoritățile arabe cu comunitatea din Ba labakk formată din bizantini, perși și arabi, stipula, în aceiași termeni bine cunoscuți, securitatea vieții lor, a proprietăților, bisericilor, locuințelor situate în afara sau în interiorul orașului și a morilor, libertatea de a călători a negustorilor din oraș, achitarea *kharadj*-ului și a *djizyei* de către adepții altor religii decât cea islamică și exceptarea musulmanilor de la taxe.²⁹¹ O convenție asemănătoare a fost încheiată, după numai doi ani de la capitularea Damascului (17 d.Hr.), de către califul Umar cu Ierusalimul, în urma căreia califul a fost recunoscut de patriarhul Sofronius, acesta din urmă acceptând protecția orașului și a locuitorilor săi în schimbul achitării regulate a *djizyei*.²⁹² Toleranța de care s-au bucurat locuitorii Ierusalimului, orașul către care odinioară, înaintea schimbării poziției către Mekka, se îndreptau toate rugăciunile musulmanilor, a fost cunoscută și de către egipteni. Guvernatorul bizantin al Alexandriei

M.Hamidullah, op.cit., II, doc.nr. 258, p. 120)

290 Ibidem, I, p. 53

291 P. Hitti, *Islam and the West*, p. 112-113

292 „Iată ce ocrotește Servitorul lui Allah, *Umar, Conducătorul Credincioșilor, locuitorilor din Aelia (Ierusalim) sub formă de ‘protecție*: El le ocrotește persoanele, bunurile, bisericile și crucile, cele ce se află în stare bună sau proastă, precum și cultul lor în general. Bisericile lor nu vor fi destinate locuirii și nici distrugerii: ele, precum și dependențele lor, nu vor suferi nici o pagubă și nici bunurile ce le aparțin. Ei nu vor fi supuși persecuțiilor în privința cultului și nici nu li se va pricinui vreun rău. Nu i se va permite nici unui evreu să locuiască împreună cu ei în Aelia. Locuitorii Aeliei vor trebui să achite djizya din motivul pentru care și locuitorii altor orașe o fac. [...] „ {apud M. Hamidullah, o/? cit., II, doc.nr. 261, p. 123-124; vezi și I, p. 54; detalii în A. Abel, *La convention...*, p. 7-8; xxx, Khalifat, Patriarcat & Papauté, Etudes Histiriques, Paris, 1982, p. 32)

egiptene, de exemplu, beneficia de o astfel de protecție, extrem de binevoitoare, de altfel, din partea califului Umar începând cu anul 642 d.Hr.²⁹³

Prin urmare, toate tratatele de protecție încheiate între autoritățile musulmane și comunitățile cu care au intrat în contact includeau o serie de obligații ce reveneau, de regulă, nemusulmanilor. În schimbul obținerii protecției persoanelor, a bunurilor și vieții, aceștia erau nevoiți să plătească tribut statului islamic. De obicei, tributul reprezenta fie o sumă fixată prin tratat, fie produse de diversă natură, fie chiar ajutor militar (în cazul comunităților puternice). Dacă termenii se schimbau între timp ori situația internă sau externă a statului se deteriora iar comunitatea lua decizia de a nu mai respecta limitele tratatului, prevederile lui se anulau odată cu anularea de la sine a protecției islamice și așa-numitul *amân* colectiv era retras de la sine. Iată de exemplu ce conținea scrisoarea califului Umar trimisă locuitorilor din Isfahan și din împrejurimi, în anul 642 d.Hr.: „Voi sunteți în siguranță atât timp cât vă îndepliniți obligațiile... dar dacă schimbați ceva sau dacă cineva dintre voi o face și voi nu-l predați, atunci nu mai beneficiați de *amân*...”²⁹⁴ Conform juristului Abu Yusuf Ya kub, contemporanul marelui calif Harun ar-

293 „ Califul ‘Umăr îi scria lui ‘Amr b.al-*As: „Am primit scrisoarea ta care preciza că guvernatorul (bizantin) al Alexandriei ți-a propus plata djizyei cu condiția ca tu să-i înapoiezi

294 persoanele pe care le-ai luat în sclavie în țările sale. Eu cred că, o capitație (djizye) constantă care ne-ar reveni nouă și celor care vor veni după noi printre musulmani, va fi preferabilă, din punctul meu de vedere, unei prăzi care se împarte și care dispare ca și cum n-ar fi fost. Propune-i deci guvernatorului Alexandriei să-ți dea djizya cu acea particularitate că puteți să-i lăsați pe cei ce vă sunt sclavi să aleagă între Islam și religia lor. Aceia dintre ei care vor alege Islamul se vor număra printre musulmani, având aceleași drepturi cu ei și aceleași obligații. Aceia care vor opta pentru religia lor, vor fi supuși achitării djizyei, aceeasi care este impusă și adeptilor religiei lor.[...]” (qpio/M.Hamidullah, op.cit, n, doc. nr. 268, p. 127; A.Abel, La djizya..., p. 18)

apud V.Panaite, Considerații privind..., n, XXV12, 1988, p. 403

Rashid, Umăr considera mai mult decât necesară aplicarea acestor reguli ce defineau întreaga sa politică tributară: „am păstrat (spunea Umăr, n.n.) pământul locuitorilor (autohtoni, n.n.) și le-am impus *kharadj* pentru pământ și capitația ca impozit personal, pentru tezaurul comunității (*fay*), în profitul musulmanilor care i-au învins, al copiilor și al succesorilor lor”. În acest context, se făcea referire și la conflictul dintre calif și cuceritorii Irak-ului și ai Siriei, declanșat din cauza refuzului șefului islamic de a da musulmanilor dreptul de stăpânire directă (este vorba de interdicția de a fi jefuite sau luate în posesie terenurile respective) asupra teritoriilor cucerite. Potrivit unei tradiții relatate de Mohammed ben Ishâk și menționată în *Cartea impozitului funciar* al cărei autor era același Abu Yusuf Ya kub, Umăr ar fi răspuns cu un refuz cererii cuceritorilor de a împărți Sawându-l și Ahwâz-ul, aplicând din nou practica tributului. Motivul era unul pur practic întrucât zona respectivă reprezenta, în calculul militar al arabilor, un important punct strategic și militar. Măsurile luate în privința Sawândului, care decideau imobilitatea proprietății în schimbul plății tributului (conform dorinței exprese a califului, pământurile de *kharadj* nu-și puteau schimba statutul juridic nici în cazul când posesorul său s-ar fi convertit la Islam), au fost apreciate de către N.J. Coulson drept „germenul noțiunii de proprietate publică, diferită de proprietatea privată, și a ideii de fond special afectat intereselor comunității în ansamblu (*fay*)”.²⁹⁵

În Siria, Irak și Egipt tributul nu era perceput de la femei, copii, bărbați cu diverse infirmități ori sclavi, ci numai de la bărbații sănătoși și liberi. Dacă pentru Sawâd capitația era foarte precis stabilită, în funcție de averea persoanelor impozitate (bogații plăteau 48 dirhemi, săracii achitau 12 dirhemi iar cei de categorie mijlocie, 24 dirhemi), pentru Ierusalim nu exista o sumă fixă ce trebuia achitată, ci doar mențiunea că „națiunea regală”

295 apud A.Morabia, op.cit., p.449 ; vezi A.K.S.Lambton, Iran, în JEI-1“, tom IV, p. 15 ; T.Gemil, op.cit, p. 18

(musulmană, n.n.) acordă protecție comunității creștine de aici în schimbul plății *kharadj*-ului și a altor taxe.²⁹⁶

Reforma fiscală inițiată de califul Umar nu a prevăzut scutirea completă de taxe a noilor convertiți la Islam care oricum plăteau pomana (*zakâtul*), în virtutea faptului că ea însăși constituia unul dintre cei cinci stâlpi (<*arkân*) ai credinței islamice, a căror respectare era obligatorie pentru orice credincios musulman. La fel se întâmpla cu renegații nemusulmani care suportau același tratament ca și renegații arabi, ei neavând de optat decât între convertirea la Islam sau moartea de bunăvoie.

Din punctul de vedere al cuantumului, situația perceperii tributului de la populația nemusulmană era aproape complet diferită de la zonă la zonă. Deși inițial, suma se ridica la 1 dinar pe cap de locuitor, ea va cunoaște de-a lungul timpului și în spații diferite oscilații semnificative. Opiniile specialiștilor în chestiuni de drept islamic – singurul domeniu în care erau specificate astfel de lucruri – nu erau unanime într-o problemă atât de delicată ca cea de față. De exemplu, unul dintre cei mai celebri juriști ai Islamului, Abu Yusuf Ya kub, făcea distincția între plătitorii bogați („cei ce schimbă bani”) și cei săraci (croitorii, cizmarii, ș.a.), fără a-i menționa pe oamenii din categoria de mijloc. După El. Cahen, această categorie, a oamenilor de condiție medie, achita o sumă fixă de 2 dinari (24 dirhemi), pe când nemusulmanii înstăriți vărsau în tezaurul comunității 4 dinari (48 dirhemi).²⁹⁷ De regulă, în Siria și Irak taxa era de 1 dinar pe cap de locuitor;

În Egipt, creștinii achitau nu numai dări în natură, ci și impozitul funciar de 1 dinar pe faddan (suprafață arată

296 Pentru Sawâd, vezi M. Hamidullah, op.cit., H, doc.nr. 233-234, p. 105-106; Abu Yusuf Ya'kub, op.cit., p. 60, pentru Ierusalim, vezi M. Hamidullah, op.cit., H, doc.nr. 261, p. 123-124; xxx, Khalifat, Patriarcat & Papauté, p. 32

297 vezi M. Shaban, Islamic History. A New Interpretation. AD.600-750 (AH 132), Cambridge, 1976, p. 49; C.H.Becker, Djizya, în „El-1,, I, p. 1052; Cl.Cahen, Djizya, în JEl-2,, H, p. 574

într-o zi de o pereche de boi) împreună cu capitația de 2 dinari; în Iran, Asia Centrală și o parte din Cirenaica conducătorii locali plăteau în mod regulat un tribut fix al cărui quantum era asemănător cu cel al altor regiuni; în Khorasan era menținut sistemul sasanid al perceperii *kharadj*-ului ori *djizyei* fără a se ține cont de convertirea la Islam sau nu. Destinația firească a celor două taxe era vistieria statului, numită și *bait al-mal*, inclusă de altfel în tezaurul comunității, așa-numitul *fay*.

Situația achitării taxelor prevăzute în tratatele încheiate nu era aceeași în tot spațiul controlat de arabi, după cum s-a observat în urma discutării acestora. Însăși ideea plății *kharadj*-ului ori *djizyei* de către populațiile nemusulmane era în cazuri speciale total ignorată. Sunt extrem de cunoscute situațiile când, în urma servirii intereselor cuceritorilor, comunitățile în cauză au primit un tratament aproape egal cu acela al musulmanilor. Pentru că au servit ca spioni și ghizi armatei arabe, samaritenii au fost exceptați de la plata *kharadj*-ului; pentru ajutorul militar acordat musulmanilor în timpul expedițiilor de cucerire, comunitatea de mardaiți din Peninsula a primit nu numai avantajoasa exceptare de la plata *djizyei*, ci și o parte din prada de război; și exemplele ar putea continua.²⁹⁸

Relațiile cu nemusulmanii au continuat și după moartea lui Umar, așa încât succesorul său, Uthmân (644 - 656) a beneficiat nu numai de cuceririle politice ale statului islamic, ci și de politica sa coerentă în materie de contacte cu lumea exterioară. Astfel, a fost reconfirmat actul încheiat cu creștinii din Nadirân²⁹⁹ și au fost perfectate alte acorduri de protecție cu nubienii (651-652) cărora li se cerea și un tribut în robi, 360 de bărbați și femei, precum și cu armenii³⁰⁰ pe teritoriul cărora a fost stabilită o garnizoană militară în anul 24 d.Hr. Armenii

298 vezi X. de Planhol, *Minorités en Islam*, p. 36

299 Abu Yusuf Ya'kub, op.cit., p. 111

300 M. Maxim, op.cit., p. 152

erau puși sub protecția unui guvernator, însărcinat cu supravegherea perceperii taxelor și cu obligația de a furniza statului islamic ajutor militar ori de câte ori era necesar.

În ceea ce privește relațiile cu bizantinii, conform spuselor cronicarului Sabeos, se pare că pacea stabilită anterior a avut un caracter temporar deoarece în anul 11 d.Hr. (651 d.Hr.) califul a rupt relațiile cu împăratul Constantin.³⁰¹ Singurul în stare să întrețină raporturi amiabile cu bizantinii a fost guvernatorul Siriei, Mu'awiya, viitorul fondator al dinastiei Umeyyade, care de fapt reușise să încheie un acord umilitor cu împăratul numai pentru a putea lua măsurile de rigoare împotriva rivalului său, califul Ali.³⁰²

Spre deosebire de bizantini, locuitorii fostului imperiu sasanid au manifestat aproape permanent o atitudine de supunere față de musulmani, motiv pentru care furnizau importante resurse Islamului. Califul Uthmân percepea, conform estimărilor, de la locuitorii fostelor regiuni persane, un impozit funciar în valoare de 33 milioane drahme (majorat la 35 milioane de drahme sub califul Mutawakkil) și o capitație de 18 milioane drahme.³⁰³

301 M.Hamidullah a redat în lucrarea sa, pe baza scrierilor lui Sabeos, ultimatumul dat de către califul Uthmân împăratului Constantin. Autorul precizează faptul că această scrisoare nu a fost menționată de cronicile arabe, iar limbajul în care a fost redactată lasă foarte mult de dorit. Iată cum suna acest ultimatum: „)acă vrei să trăiești în pace (spunea califul, n.n.), renunță la religia rușinoasă pe care o ai din copilărie. Reneagă-1 deci pe acest Iisus și supune-te lui Allah cel Preaînalt pe care îl ador: Dumnezeuul strămoșului nostru, Abraham. Lasă-ți soldații să se întoarcă la casele lor. Dar voi face din tine un rege puternic în aceste țări.(?). Voi trimite prefecti în orașul tău care-ți vor controla toate comorile și le vor împărți în patru părți: trei părți îmi vor reveni mie și o parte îți va reveni ție. Îți voi da trupe atâtea câte vei dori și-ți voi ridica tributul atunci când vei putea să-l achiți. La urma urmelor , cum te poate elibera din mâinile mele acel Iisus pe care tu-1 numești Christos și care nici măcar nu a putut să se elibereze din mâna evreilor?„, (M.Hamidullah, op.cit, I, p. 56)

302 Ibidem, p. 57

303 L.Lockhard, Fars, în ,31 - 1 ,, n, p. 831

Trecerea de la toleranță la o politică tributară fără echivoc, era un semn al consolidării statului musulman, neinteresat în acel moment de protejarea cât mai multor comunități nemusulmane, ci de obținerea unor avantaje imediate în urma perceperii taxelor respective. *Kharadj-ul* și *djizya* constituiau principalele forme ale tributului impus de către stat celor de altă credință decât cea islamică și contribuiau în mare măsură la înmulțirea resurselor *fay-ului*. Direcțiile lansate de către Muhammad relativ la nemusulmani au fost sau nu, în funcție de contextul istoric, respectate de către urmașii săi. Faptul că unii califi au înțeles să renunțe la toleranță în favoarea măsurilor mai dure, nu poate fi explicat decât prin urmărirea atingerii intereselor de stat. Expansiunea politică și religioasă a Islamului reclama strângerea unor resurse materiale și umane care nu se putea realiza decât prin aplicarea unei politici financiare riguroase. Și totuși, au existat o serie de comunități nemusulmane cu un statut deosebit de avantajos față de altele asemenea lor. Așa a fost cazul locuitorilor din Nadirân ce au primit reconfirmarea actului perfectat de către Muhammad în anul 632 d.Hr., a comunităților din Damasc, Ierusalim, Sawâd ș.a. Efectele acestor măsuri se vor vedea în perioadele următoare, afectate, după cum se știe, de alte evenimente politice semnificative. Coroborate mișcărilor religioase din interiorul statului arab, ele vor sublinia și mai mult inferioritatea nemusulmanilor prin înrăutățirea din ce în ce mai evidentă a statutului lor social. Numai califi care au conștientizat posibilitatea folosirii lor ca instrumente în aparatul de stat au fost capabili să treacă peste bariera ridicată treptat de către înaintașii lor. Era un semn al progresului intelectual și al transformării mentalităților la nivelul autorității centrale. Scurtele perioade de relativă îmbunătățire a situației nemusulmanilor în imperiu au alternat cu cele de dezlănțuire a represiei împotriva acelor a căror singură vină era aceea de a nu corespunde din punct de vedere religios limitelor stabilite chiar de

cartea sfântă a musulmanilor. Diferențele dintre cele două lumi impuneau astfel granițe dureroase. Ignorarea lor este imposibilă, așa încât vom încerca să fixăm pe scurt principalele puncte de reper în evoluția relațiilor dintre musulmani și nemusulmani în anii ce au urmat morții califului Ali.

3. Nemusulmanii în viziunea califilor umeyyazi și abbasizi

Adepti ai unei politici raționale și totodată extrem de practice, reprezentanții dinastiei umeyyade au acordat o autonomie considerabilă celor mai importante comunități nemusulmane. Conștienți fiind de forța financiară și chiar politică a acestora, califi nu au întârziat să le ofere o situație cât mai privilegiată în imperiu. Toleranța lui Mu'awiya, era binecunoscută în epocă, dar cu toate acestea, în timpul stăpânirii sale s-a înregistrat un mare număr de convertiți la Islam. Umeyyazii erau de altfel cei care au impus religia islamică drept religie universală. Nemusulmanii știau că odată convertiți vor beneficia de toate avantajele de care se bucurau islamicii, fiind exceptați de la plata taxelor. Numai convertirea putea oferi celor de altă credință egalitate de tratament în imperiu și nemusulmanii erau convinși de însemnătatea adoptării Islamului pentru modificarea statutului lor social. Pentru această rațiune simplă, s-a procedat în epocă la trecerea în masă la noua religie. Dar numărul foarte mare de convertiți a determinat autoritățile imperiale să-și schimbe în scurt timp atitudinea în această privință din cauza pierderilor financiare resimțite din plin de stat prin diminuarea numărului contribuabililor. S-a ajuns în acest mod la interzicerea convertirii la Islam a nemusulmanilor pentru o perioadă de timp.³⁰⁴ Mai mult, documentele vremii atestă înrăutățirea situației așa-zisei minorități religioase nemusulmane, epoca umeyyadă fiind cunoscută drept una de înăsprire progresivă a tratamentului aplicat acesteia. Venind la putere în urma unor asasinate politice

304 The Cambridge History of Islam, p. 89-90

care au zguduit comunitatea islamică imediat după moartea Profetului (califul Uthman, din familia Umeyyazilor, ginerele Profetului, ales de un număr de șase persoane desemnate de predecesorul său, Umăr, a fost ucis în iunie 656 de oponenții săi politici; ultimul calif ortodox, Ali, ginerele și vărul Profetului, a fost ucis după celebrul arbitraj de la Adhruh din 658 între Ali și Mu'awiya, viitorul calif umeyyad, rezultat cu eliminarea definitivă a primului de pe scena politică), primul calif umeyyad pune pe plan secundar religia, inaugurând o perioadă aproape laică în istoria statului arab, în care rațiunea politică izvorâtă din interesele generale și particulare ale Islamului ocupa un loc extrem de semnificativ și permitea desfășurarea unei politici suple și subtile de către suveranii musulmani. Așa se explică faptul că îngroșarea numărului de convertiți la Islam nu reprezenta deocamdată decât un pericol pentru autoritățile arabe, care putea submina în orice moment situația economică a statului, cu atât mai mult cu cât acum începe să se pună bazele creării unui sistem administrativ și financiar propriu-zis.

În acești termeni, politica tributară a califilor continuă cu încheierea de noi pacte sau convenții de protecție*. Astfel, o altă provincie nemusulmană primea statutul de protejată a statului musulman, și anume Albania caucaziană. În urma relațiilor reciproce dezvoltate între anii 667 - 704, regiunii i s-a recunoscut autonomia, conducerea locală, neamestecul în treburile interne și protecția locuitorilor. Condițiile erau aceleași cu cele impuse altor regiuni: plata tributului, acordarea ajutorului militar și diplomatic în caz de primejdie și ocuparea unor puncte strategice indicate de musulmani.³⁰⁵

Înrăutățirea condiției nemusulmanilor s-a produs însă odată cu venirea la conducerea statului a califului Umar b. al-'Aziz (717 - 720), inițiatorul unei politici de cruntă discriminare a tuturor nemusulmanilor din interiorul

305 M. Maxim, op.citp. 152

imperiului. Măsurile luate de către autorități erau extrem de dure, iar felul în care se proceda la aplicarea lor nu făcea decât să accentueze starea de inferioritate în care se aflau în special adepții religiilor monoteiste (creștină și iudaică) din imperiu. Conform regulilor stabilite de către suveranul umeyyad, un *dhimmi* Csupus intern al statului islamic*) nu avea voie să ia în căsătorie o femeie musulmană sau să posedă un sclav musulman, el trebuia să plătească o taxă vamală dublă decât ceilalți participanți la comerțul oriental, și mai ales era obligat să poarte semne prin care să se deosebească de ceilalți, semne numite *giyâr*. Iată conținutul unei scrisori adresată de către calif guvernatorilor săi din provinciile locuite de neislamici: „Nu lăsați nicio cruce fără să o dărâmați sau distrugeți; niciun nemusulman să nu folosească șaua... Niciun creștin să nu folosească veșmânt asemănător cu cel al musulmanilor. Mi s-a zis că numeroși creștini de sub dependența voastră au revenit la portul turbanelor, au încetat să mai poarte centuri la talie (centura numită *zunnar*, n.n.) ...Pe viața mea! Dacă aceasta se face în anturajul vostru (tău, n.n.) este numai din cauza slăbiciunii voastre (tale, n.n.), neputinței, flatărilor pe care le-ați ascultat (le-ai ascultat, n.n.) iar acești oameni știu să-și reia vechile obiceiuri pentru că voi (tu, n.n.) sunteți (ești, n.n.) ...” Juristul Abu Yusuf Ya kub scria că în localitatea Hârah creștinilor le era interzis să-și păstreze echipamentele militare sau să adopte vreun element din stilul de viață al musulmanilor.³⁰⁶

Umăr II i-a avantajat printr-o serie de reforme, în mod cu totul special, pe clienții musulmanilor, numiți *mawali*, în detrimentul *dhimmi*ilor ce au fost sistematic eliminați din administrație³⁰⁷ și a acționat eficient în scopul îmbunătățirii situației proprietarilor de pământuri din Irak,

306 Abu Yusuf Ya'kub, op.citp. 214

307 R.Mantran sublinia dezorganizarea administrației islamice ca urmare a eliminării dhimmi-Xoi (R.Mantran, L 'expansion musulmane, p. 650)

convertiți la Islam și amenințați cu pierderea pământurilor³⁰⁸. Resentimentele celor nedreptățiți de deciziile lui Umar II, precum și cele ale reprezentanților diferitelor curente religioase, au făcut posibilă „revoluția abbasidă” a cărei consecință a fost instaurarea la putere a descendenților lui al-’Abbas. Tot el se pare că a fost autorul celebrei „Convenții” atribuită califului ortodox Umăr I, care pune în vizibilă inferioritate nemusulmanii față de toți ceilalți locuitori ai statului. Focalizarea autorităților arabe asupra situației interne, nu a permis inițierea vreunei măsuri împotriva bizantinilor, cei mai puternici inamici ai statului în această zonă. După eșecul atacurilor antibizantine din anul 667, arabii s-au limitat doar la continuarea aceleiași linii politice de așteptare până la momentul potrivit pornirii unei noi expediții militare. Deocamdată, Umăr II plătea tribut bizantinilor, așa cum a procedat și înaintașul său, Abd al-Malik (685 – 705), pentru a-și asigura liniștea la granița bizantină în eventualitatea izbucnirii vreunei revolte interne. Este vorba de fapt de o măsură de precauție care scutea statul islamic de posibilele complicații ale unui conflict deschis cu vecinii lor. Oricum, evoluția internă a imperiului arab adusesese complicații conducătorilor săi și se putea lesne observa cum tensiunea politică din sânul comunității musulmane era în continuă creștere.

Viziunea umeyyadă în legătură cu nemusulmanii era abandonată definitiv de către autoritățile abbaside cel puțin în primul secol al deținerii puterii, cărora nici evenimentele, dar nici ideologia oficială a statului nu le permiteau desfășurarea unei politici de asemenea calibru. M. Gaudefroy – Demombynes³⁰⁹ era de părere că statutul nemusulmanilor a cunoscut în epoca abbasidă o îmbunătățire evidentă pentru că, deși plăteau toate dărilor ei erau folosiți la nevoie de către suveran ca și funcționari de stat. Într-adevăr, așa cum scria X. de Planhol, reacția

308 D. și J. Sourdel, *Civilizația islamului clasic*, m, p. 238

309 M. Gaudefroy- Demombynes, *op.cit.*, p. 148

noilor convertiți ai califatului abbasid, în special persani, împotriva predominanței factorului arab, a făcut ca minoritățile religioase creștină și iudaică să ocupe un loc privilegiat în structurile statului.³¹⁰ Este binecunoscut faptul că amprenta persană din această epocă a fost definitorie pentru structura limbii arabe, dar mai ales pentru organizarea politico-administrativă a statului arab. Accesul la curtea califului a oamenilor de cultură persani și a savanților proveniți din rândurile minorităților religioase (fie ei medici, funcționari ori oameni de stat) a grăbit progresul nu numai al culturii, ci mai ales al civilizației islamice în general, într-o epocă de înflorire culturală era firească atenția acordată de califii abbasizi elementelor nemusulmane instruite în spiritul științei. Cum musulmanii au pretins de nenumărate ori că înțelepciunea și superioritatea lor religioasă se datorează sintezei iudaico-creștine moștenită de la Profet și adusă la perfecțiune grație învățămintelor lui Allah, califii acestei perioade nu s-au temut de o reacție violentă din partea supușilor musulmani la ascensiunea politică a elementului nemusulman. Dar lucrurile nu vor rămâne așa pe tot parcursul stăpânirii abbaside, dimpotrivă, se vor schimba aproape radical începând cu secolul al VIII-lea d.Hr. În condițiile în care, din pricina complicatei situații a însăși dinastiei abbaside, puterea în stat decade, dinastia pierzându-și din importanța politică încă de la mijlocul secolului al X-lea, bizantinii încep treptat să recucerească unele posesiuni pierdute în momentul expansiunii Islamului începută cu trei secole în urmă. Nu este de mirare, în acest context, că nemusulmanii vor reacționa imediat și necondiționat împotriva Islamului care îi trata de câteva secole cu o duritate nejustificată. Așa de exemplu, membrii triburilor creștine de origine arabă, Banu Ghasân și Banu Tanukh, au cerut azil și protecție bizantinilor.³¹¹

310 X. de Planhol, *Minorités en Islam*, p. 38

311 Ibidem

Cu toate oscilațiile sale, începuturile stăpânirii dinastiei abbaside a fost în general una extrem de benefică pentru toate fragmentele sociale ale statului arab. A fost perioada în care dreptul islamic a cunoscut o nouă etapă de înflorire și când în politica financiară a statului musulman au pătruns, cu adevăratele lor sensuri, termenii taxelor cerute nemusulmanilor, *djizya* și *kharadul*, specializare teoretică ce se producea acum și la nivelul practicii. Tot în acest segment de timp s-a stabilit și diferența dintre plata individuală și cea colectivă a tributului, deși punerea ei în practică într-o perioadă anterioară era atestată în epocă. În primul caz, plătitorii erau toți supușii nemusulmani ai Islamului, cu condiția ca ei să fie bărbați, adulți și sănătoși, posesori ai unei bucăți de pământ și locuitori ai Casei Islamului (*dar al-Islam*). În cel de-al doilea caz, tributul era achitat numai în urma încheierii unui acord (*sulh*), perfectat între suveranul musulman și comunitățile nemusulmanilor ce intrau în legătură directă cu autoritățile imperiale. Suma respectivă era vărsată în tezaurul comunității islamice (*fay*), la sfârșitul fiecărui an. În principiu, sumele obținute din capitație (*djizya*) și din pomana plătită de musulmani săracilor (*zakât*) trebuiau să servească la achitarea pensiilor musulmanilor, la diferite opere pioase (danii către moschei sau construirea de noi monumente religioase sau restaurarea celor vechi), însă ele se vărsau în realitate, de cele mai multe ori, în tezaurul personal al conducătorului statului, numit *khass*.³¹²

Tratamentul supușilor nemusulmani se deteriora din nou în timpul califilor al-Ma'mun (813 - 833) și al-Mutawakkil (847 - 861). Al-Ma'mun a fost acela care a ridicat mu'tazilismul (mișcare religioasă care promova raționalismul) de factură la rang de politică de stat, iar al-Mutawakkil cel care a readus sunnismul la locul binemeritat, acționând în sensul eliminării oricărei urme a politicii lui al-Ma'mun. Dacă primul a restrâns drepturile

312 Cl.Cahen, Djizya, în „El -2 II, p. 576

tributarilor din nordul Siriei și regiunea Mossul, cel de-al doilea, sesizând și pericolul înmulțirii erezilor religioase, precum și unele mișcări discrete în interiorul provinciilor musulmane, i-a exclus pe creștinii angajați în administrație în două rânduri, în 851 și 853. În aceste condiții apărea pamfletul acuzator al scriitorului arab, Djahiz (un apropiat al anturajului califului), intitulat *Kitab fîj Radd ăla ensara*, care se pronunța pentru marginalizarea creștinilor, obligați oricum să manifeste umilință față de statul islamic și de locuitorii săi care depuseseră plângeri împotriva lor. At Tabari și Al-Qualqashandi consemnau în lucrările lor măsurile luate de șeful statului islamic împotriva nemusulmanilor, cunoscute în epocă sub denumirea de *Edictul (ordonanța) califului Al-Mutawakkil*. Este vorba de fapt despre o serie de obligații și restricții impuse infidelilor, cum ar fi: interdicția de a purta veșminte asemănătoare cu cele ale musulmanilor, de a merge călare, de a se instrui împreună cu credincioșii islamici, de a ocupa funcții publice, de a-și mărturisi credința, de a citi Kur înul și obligația de a-și marca locuințele cu un semn distinctiv (așa-numitele „imagini din lemn ale diavolilor”, aluzie la obiectele de cult, trebuiau agățate la intrarea în casele supușilor nemusulmani) și de a manifesta respect față de majoritarii musulmani.³¹³ Ne mira totuși seriozitatea, precizia și detaliul cu care erau consemnate chestiunile legate de vestimentația obligatorie a *dhimmi* Aox, deoarece era pentru prima dată când problema se punea atât de tranșant în defavoarea supușilor nemusulmani: *dhimmii* erau obligați să poarte căciuli de culoare galbenă (*taylăsări*) și centuri (*zunnăr*); să încalece pe șei cu scări de lemn, prevăzute obligatoriu cu două obiecte de forma unei mingi, atașate de coada animalului de povară; să poarte căciuli diferite de ale musulmanilor, de formă conică; să pună pe hainele sclavilor lor (în cazul în care aveau sclavi în casă) două bucăți de pânză de culoare diferită decât cea a îmbrăcăminții, una cusută pe

313 Ibidem; B. Lewis, *Islam from the Prophet*, p. 224-226

piept iar cealaltă pe spate, ambele de culoare galbenă și de mărimea degetelor de la mână; să poarte turbane galbene (dacă preferă turbanul în locul căciulii specifice lor) iar soțiile lor să fie acoperite în public cu o eșarfă de aceeași culoare.³¹⁴

În acest fel, politica tolerantă a statului islamic lăsa loc unei „ortodoxii conformiste” potrivit expresiei lui A. Morabia, atitudine reflectată chiar și de literatura secolelor VIII-IX, dominată de un curent polemist anticreștin și antievreiesc. În lucrarea juristului sunnit, Al-Shafi-i, intitulată *Kitab al-Umm*, se află redactat un pact, datat în secolele VIII-IX, ce urma a fi încheiat cu supușii nemusulmani, în care erau redată pe larg atât prevederile cu care ne-au obișnuit astfel de acte (supunerea față de autoritatea Islamului, purtarea semnelor distinctive pe îmbrăcăminte, achitarea taxelor la începutul fiecărui an, exceptarea bolnavilor, copiilor, femeilor, bătrânilor de la plata impozitelor), cât și unele noi, referitoare la pedepsele aplicate nemusulmanilor în cazul nerespectării legilor criminale ale statului arab (judecarea vinovaților conform legilor islamice și aplicarea sentințelor corespunzătoare, precum și a pedepselor – de exemplu, tăierea mâinii pentru furt).³¹⁵ I. Goldziher considera politica acestor abbasizi „o reacție împotriva lor (a nemusulmanilor, n.n.) la fel de bătrână ca și Islamul, având drept instrument chiar Coranul”.³¹⁶ Luând în discuție toate aspectele societății musulmane, von Grunebaum sesiza că problema ce afecta statul arab în acel moment nu o reprezentau doar nemusulmanii din cadrul imperiului, ci mult mai multe cauze pe care el le numea „disjuncții” și le grupa în patru categorii. Potrivit lui, existau disjuncții între: a) musulmani și nemusulmani; b) între diferitele grupări religioase din cadrul Islamului (curente și sectele musulmane); c) între naționalitățile conlocuitoare; d) între statutul social

314 B. Lewis, *Islam from the Prophet*, p. 224-225

315 Ibidem, p.219-223

316 A. Morabia, op. cit. p. 476

specific fiecărei comunități umane în parte.³¹⁷

Nuanțele intoleranței manifestată de către autoritățile statului islamic față de nemusulmani, începând cu secolele VIII-IX d.Hr., nu constituie o trăsătură fundamentală a politicii acestuia în privința relațiilor cu lumea exterioară. Diplomația Profetului a inaugurat o linie directoare pe care urmașii săi trebuiau să o continue astfel încât toate măsurile luate de către ei să fie perfect compatibile cu interesele statului condus. Contactele cu comunitățile creștine ori evreiești, perfectate de cele mai multe ori prin tratate de protecție tributară, au construit un sistem relațional complex și au dictat o atitudine specifică statului suveran. De regulă, comportamentul oficial al musulmanilor se înscria în limitele toleranței întrucât, inițial, colaborarea la nivel administrativ între cele două părți era mai mult decât necesară. Este firesc să remarcăm faptul că într-o perioadă în care intoleranța era considerată de Occident drept o virtute a statului,³¹⁸ în Orient ea era respinsă, toleranța fiind percepută drept o formă de progres. Autoritatea islamică a încercat să-și construiască o doctrină care să sublinieze atât universalitatea spirituală a cuvântului lui Allah și a mesajului Profetului Muhammad, cât mai ales atotputernicia statului musulman.

Pentru că, la început, comunitatea islamică avea nevoie de specialiști în administrație și finanțe, iar nemusulmanii erau singurii experimentați în aceste domenii, relațiile cu aceștia din urmă au fost pașnice și s-au materializat în pacte de protecție. În alte cazuri, necesitatea siguranței la graniță și mai ales aceea a obținerii resurselor materiale și umane, au împins comunitatea musulmană la compromisuri, fie ele doar de conjunctură și limitate în timp, cu comunitățile de altă religie (vezi exemplul Nadirân-ului, Armeniei, Albaniei Caucaziene, Damascului, ș.a.). Odată cu extinderea

317 Ibidem, p. 478

318 Ibidem, p. 472-477

teritorială a statului și cu specializarea dreptului islamic, și locuitorii de altă religie primeau diferite denumiri (*harbi* – dușmani ai statului islamic, *dhimmi* – tributari). De aici și atitudinea față de *dar al-Islam* Clasa Islamului), *dar al-harb* Clasa Războiului) și *dar al-sulh* sau *dar al-ahd* Clasa legământului). În Islamul clasic, *dar al-Islam* însemna Peninsula Arabică, Africa de Nord, Iranul și Spania, *dar al-harb* îi includea pe toți păgânii și idolatrii din sudul și estul Casei Islamului (restul Africii, Orientul Mijlociu și îndepărtat) dar și imperiile și regatele creștine din nordul și nord-vestul Casei Islamului (Europa) iar *dar al-sulh* sau *dar al-ahd* cuprindea teritoriile de margine nemusulmane, cu administrație independentă, dar plătitoare de tribut, și anume, Transoxiana, Armenia, Africa (Khairuan, Tunis, Tanger).

Concluzii

Peninsula Arabică a fost locul de naștere a ultimei mari religii monoteiste a lumii și a uneia dintre cele mai mari civilizații cunoscute de umanitate, denumită generic cu termenul Islam. Mesajul transmis de către Profetul Muhammad, grație revelației divine, la debutul secolului al VII-lea d.Hr., a cunoscut un uriaș succes încă de la început, drept pentru care, astăzi, el este împărtășit de un număr enorm de credincioși de pe tot globul. Acest lucru se datorează efortului considerabil depus de către însuși întemeietorul Islamului, meccanul Muhammad, de către succesorii săi – califii „drept-credincioși” – și mai ales de către urmașii acestora, reprezentanți ai dinastiilor Umeyyada și Abbasida în timpul cărora civilizația atinge maximul de dezvoltare. Clasicismul acestei perioade, conferit de realizările politice și intelectuale impulsionate de suveranii musulmani, a rămas până în actualitate un model ce a servit păstrării tradiționalismului islamic în locurile unde s-a manifestat. Beneficiind de valoroase moșteniri antice, civilizația islamică clasică s-a dezvoltat ca o structură de sine stătătoare, originală, mereu vie și surprinzătoare prin consistența și mobilitatea sa. Deși

aflată într-un real pericol de autodesființare, ca urmare a morții premature a Profetului și a lipsei unui ansamblu de prescripții privind succesiunea la putere, tânăra comunitate musulmană a făcut față cu succes unei realități crude, aparent fără ieșire. Mobilizarea religioasă și politică a acesteia, realizată într-un timp record, a fost expresia unei îmbinări spectaculoase de rațiune și exuberanță spirituală, aducând în atenția contemporanilor un adversar veritabil. Califi „ortodocși”, umeyyazi și abbasizi au pus bazele unui imperiu imens ale cărui limite se aflau în vest, la Atlantic, și în est, în valea Indului, valorificând la maximum elementele moștenite, adaptate în mod remarcabil la nevoile societății islamice. Astfel, spațiul peninsular și-a schimbat radical vechea configurație, în condițiile în care mutațiile la nivel social, economic, religios și politic erau fundamentale. Cauza era firește pătrunderea Islamului în toate colțurile Peninsulei și respectarea întocmai a prescripțiilor sale. Cuvântul lui Allah se pare că a determinat nu numai apariția unei noi religii într-un spațiu izolat, ci și a unei societăți careia i-a dictat direcțiile de evoluție și i-a ținut treaz spiritul de coeziune internă. Chiar dacă unitatea religioasă nu a putut împiedica destrămarea unui imperiu supus regulilor evoluției – creșterea și descreșterea sa nedepășind granițele firescului –, ea a rămas până azi o caracteristică a lumii islamice. Nu este vorba aici despre nenumăratele sciziuni petrecute de-a lungul timpului la nivelul doctrinei, ci despre spiritul islamic a cărui soliditate nu pare deloc împiedicată de scurgerea timpului. Nici măcar fenomenul separării politice declanșat de manifestarea diferitelor individualisme locale încă de timpuriu nu a afectat mesajul profetic ce pleda pentru păstrarea unității spirituale. Poate că nici Profetul nu-și imaginase la ce dimensiuni avea să ajungă Islamul imediat după moartea sa. Universalismul mesajului său nu era așadar o chestiuneândoielnică. Dincolo de receptarea Islamului ca fenomen religios de către lumea nemusulmană, rezultat al politicii tolerante ori

intolerante promovată de suveranii musulmani, rămâne acțiunea acestuia la nivelul structurii sociale în general. Conducătorii statului arab au fost apti să construiască un sistem politic viabil, unul juridic extrem de eficient și unul social a cărui funcționare a lăsat întotdeauna de dorit. În condițiile expansiunii politico-religioase a Islamului, eforturile celor două mari dinastii, și anterior a califilor succesori, au fost încununate de realizarea unei structuri de stat care să înlocuiască cu succes o stare anarhică, distructivă, proprie primitivei perioade a „ignoranței”. Faptul că s-a reușit punerea sub o autoritate unică a credincioșilor musulmani, susținută de însuși cuvântul lui Allah (Ku'rânul) – propagat de cea mai pură ortodoxie pe care a cunoscut-o Islamul sub forma unei doctrine oficiale – respectat cu sfințenie de calif ca deținător al puterii politice și religioase în stat, este de-a dreptul remarcabil. Dar cum autoritatea politică nu a putut face față la nesfârșit sciziunilor doctrinare apărute la scurt timp după nașterea Islamului, și nici atacurilor externe, ea va ceda în cele din urmă, lăsând locul manifestării tendințelor regionale. Tradiționalismul islamic continua însă să existe în interiorul statelor desprinse din imperiu și să reziste chiar și presiunilor externe venite dinspre lumea nemusulmană. Clipele de glorie ale perioadei clasice rămâneau numai în amintirea moștenitorilor, și singurul stat ce reușea performanța reînvierii lor era firește, peste câteva secole, statul otoman. Transformările societății islamice au fost resimțite de către toți membrii săi, și poate că, în mod special, de către cei nemusulmani. Atitudinea față de aceștia era dictată de interesele de stat și deseori putea fi caracterizată drept dură. A depins doar de starea imperiului ca tratamentul față de populațiile nemusulmane să satisfacă cerințele ambelor părți, dar niciodată împotriva doctrinei djihădului. Oricum, el era aplicat în deplin acord cu prevederile jurisdicției islamice, singurul domeniu în care era prevăzut. Importanța dreptului islamic era însă justificată perfect de situația

statului, fiind unul dintre punctele sale forte.

În încercarea sa de a se constitui într-un stat de sine-stătător, tânăra comunitate musulmană s-a lăsat condusă de preceptele cărții sfinte (Ku'rânul)

și de sfaturile Profetului lui Allah, surse principale pentru dreptul islamic ce s-a conturat mai târziu. El moșteneau însă prețioase elemente elenice, iraniene, romane ori bizantine, a căror existență a pecetluit în mod fundamental actul de naștere a legislației musulmane. Cunoscut în istoriografia străină sub denumirea de „Islamic law of nations”, dreptul islamic clasic reprezintă un sistem de norme juridico-religioase care, independent de loc, spațiu și timp, constituie una dintre cele mai caracteristice expresii ale societății musulmane. Geneza acestuia se află din punct de vedere cutumiar în perioada preislamică, așa-numita *djahilyya*, suportând influențele străine ale sistemelor juridice proprii diverselor comunități locuitoare ale Peninsulei în perioada preislamică. Toate aceste împrumuturi externe și-au adus din plin contribuția la concretizarea și mai ales, la structurarea principiilor islamice cuprinse în principalele izvoare ale dreptului musulman, cel mai semnificativ dintre ele fiind Kur'ânul.

Expansiunea religioasă și politico-militară a comunității islamice, necesară nu doar răspândirii noii religii, ci și nevoilor generale ale credincioșilor musulmani, au adus în atenția liderilor acestora problema contactului cu comunitățile umane conlocuitoare, ce împărtășeau credințe total diferite. Interesele de moment ale musulmanilor au fost satisfăcute de modul de abordare a populațiilor nemusulmane, a cărui importanță majoră pentru statul arab a determinat apariția unei ramuri speciale în domeniul juridic, și anume cea a *sivâr-ului* (sg. *șira*, conduita). Parte componentă a legii sfinte, *sharī'a*, aceasta avea ca obiect de studiu relațiile dintre musulmani și nemusulmani în toată complexitatea manifestării lor. Era vorba, de fapt, despre conduita islamicilor veniți în contact cu cei de altă religie (numiți „infideli”), atât în timpul

ostilităților, cât și imediat după încetarea lor. Întrucât tratatele juridice au fost realizate după primele contacte ale lumii islamice cu exteriorul, acestea nu au făcut decât să explice și să argumenteze acțiunile comunității și apoi, pe cele ale statului islamic. Urmărind extinderea influenței religioase și politice în lume, statul islamic și-a găsit legiferarea inițiativelor sale politico-militare în crearea și dezvoltarea dreptului musulman în perioada clasică a evoluției sale.

Dintre toate curentele ideologice ale Islamului s-a detașat, grație importanței ideilor vehiculate, curentul sunnit care s-a manifestat în domeniul juridic prin intermediul celor patru mari școli, și anume, școla hanafită, malikită, shafi ită și hanbalită. Fiind mai tolerantă și mai ușor adaptabilă unor situații concrete, școala hanafită, întemeiată de Abu Hanifa în secolul al VIII-lea d.Hr., s-a impus imediat prin larghețea în ideologie și libertatea de mișcare pe care o permitea autorității politice centrale. Reprezentanții săi acordau o mare importanță interpretării literale a Kur înului, Tradiției și

Legii sacre, dar și consensului învățaților din *ulâma* (idimă), raționamentului prin analogie (*kfvās*) sau opiniei personale (*Ciclitihād*). Conform opiniei lor, dreptul islamic avea la bază porunca lui Allah din Kur an (numită *farz*), cuvintele lui Muhammad din Sunna și jurisprudența *ilm-i fikh* prin care se înțelegea practica judecătorilor din interiorul statului islamic. Prin urmare, doctrina islamică s-a construit cu ajutorul acestor școli de jurisprudență canonică ce împărtășeau aproximativ aceeași concepție.

Dacă la început doctrina era transmisă, în general, pe cale orală, având la bază un fond structural comun, dar care permitea în același timp o mare marjă de variații individuale, treptat ea a cunoscut o sistematizare deosebită. Cele mai semnificative contribuții juridice au aparținut lui Abu Yusuf Ya kub, as-Shaybani (care transmit în scris ideile lui Abu Hanifa), Malik Ibn Anas, as-Shafi I, Ahmad Ibn Hanbal și al-Mawardi. Cu toate acestea, teoria

juridică islamică nu operează nicio distincție între dreptul internațional și cel intern, între dreptul public și cel privat, drept pentru care occidentalii au apreciat acest sistem ca fiind lipsit de logică internă și de consistență.

Din perspectiva *sivār-ului*, școlile de drept au identificat trei categorii de teritorii în care era împărțită lumea cunoscută de Islam: 1. *dar al-Islam* Clasa Islamului) care grupa regiunile locuite de musulmani sau tributari (*dhimmi*) ai statului musulman și în care era aplicată legea islamică; 2. *dar alharb* Clasa războiului) ce grupa teritoriile locuite de „inamicii” (*harbi*) statului islamic, menite a fi diminuate sau cucerite prin războiul sfânt (*djihād*); unii *harbi* aveau acces în *dar al-Islam* numai pe baza unui permis de liberă trecere, numit *amân*, eliberat de regulă pe o perioadă de un an și se numeau *mustā mini*; 3. *dar al-sulh* sau *dar al-ahd* Clasa pactului, Casa legământului, Casa păcii) era teritoriul aflat în posesia musulmanilor dar atribuit conducătorilor autohtoni în schimbul achitării tributului (*djizyei* – capitația și *kharadjul* – impozitul funciar). Deși teoria nu prevedea existența altor categorii, situația era cu totul diferită în practică, întrucât au fost consemnate și teritoriile *al-thughur* (frontiera mobilă dintre Islam și celelalte zone) și *dar al-imam* (zonă locuită de șiiți).

Dreptul islamic studiază două aspecte principale, și anume, noțiunile fundamentale a căror aplicabilitate a dat naștere jurisprudenței (*fikh-ului*) și raporturile politico-militare și diplomatice desfășurate între cele două părți aflate sau nu în conflict. Dacă primul aspect permite discutarea conceptelor specifice doctrinei islamice, cum ar fi: *usul al-fikh*, *furu' al-fikh*, *ray*, *idimā*⁹, *kivās*, *iditihād*, *djihād*, *and*, *djizya*, *kharadj*, *dhimma*, *amân*, *ahl al-kitab*, *mustā min* ș.a., cel de-al doilea aspect face trimitere la ansamblul atitudinilor luate față de „infideli”, concretizat fie în tratate de pace, fie în situații conflictuale.

Cazurile comunităților din Nadirân, Ayla, Damasc ori Ierusalim, au scos în evidență cel mai bine politica

adoptată de statul islamic față de nemusulmani. Tratatetele de protecție tributară (*and ad-dhimma*) încheiate cu acestea se deosebeau de simplele armistiții prin care se punea capăt ostilităților militare. Cel mai abilitat să decidă comportamentul față de așa-numiții „inamici” (*harbi*) era imamul. El le acorda privilegii atunci când interesele statului o cereau. Conducătorii statului musulman și-au modelat viziunea în ceea ce privește restul teritoriilor în funcție de condițiile istorice. Dacă la început, Profetul a urmat linia politicii tolerante, deosebit de eficientă atunci, treptat concepția conducătorilor arabi s-a schimbat în sens negativ, ajungându-se până la aplicarea unor măsuri dure ce urmăreau expulzarea nemusulmanilor din teritoriile locuite de ei în alte regiuni, sau mai grav, suprimarea fizică. Faptul în sine nu a exclus și promovarea de către unii califi a unei atitudini extrem de binevoitoare.

Declinul califatului arab a lăsat locul expansiunii otomanilor, adepți ai doctrinei islamice, deci continuatori ai politicii de cucerire. Din punct de vedere ideologic, Imperiul Otoman a adoptat doctrina hanafită, punând la loc de cinste Kur ăn-ul, Sunna și obiceiurile islamice. Din perspectivă juridică, otomanii au preluat și îmbunătățit vizibil dreptul islamic clasic în funcție de interesele proprii în plan socio-economic, politico-militar și chiar cultural. Drept urmare, au luat naștere două categorii juridice, și anume, dreptul canonic islamic (religios), cunoscut sub denumirea de *șariat* (de la vechea *sharī'a*) și dreptul cutumiar civil (laic) ce avea la bază jurisprudența, cutuma, dar mai ales, poruncile sultanului, motiv pentru care a căpătat denumirea de *orf-u adet*, *orf-i sultani* ori *kanun*. Diferența dintre aceste tipuri era semnificativă, în sensul că primul ținea cont de particularitățile fiecărui stat islamic, de ritul specific și grupa instituțiile comunității învățaților (*ulema*), iar cel de-al doilea se fundamenta pe normele juridice ale unui singur stat islamic.

Izvoarele dreptului otoman erau pe lângă *șariat*, legea civilă, cutuma *Cadet*) și tratatele de pace *Cahdname*-

lele). Ca și în cazul dreptului islamic clasic, dreptul otoman tratează în partea numită *şeriat* relațiile musulmanilor cu statele străine. Ceea ce denumim prin expresia „Islamic law of nations”, era uzitat pentru a se justifica contactele dintre indivizi, comunități sau state aparținând uneia ori alteia din părți. În linii generale, doctrina era aceeași, la fel cum era și scopul propus: realizarea păcii generale (*Pax Ottomanica*) prin transformarea tuturor teritoriilor în posesiuni musulmane, folosind ca instrument războiul sfânt (*djihād-ul*). Ca și în Islamul clasic, s-au făcut numeroase excepții în privința aplicării regulilor juridice în materie de relații cu nemusulmanii. De aceea, literatura otomană de specialitate reprezintă doar simple compilații sau adnotări ale lucrărilor de drept clasic. Au existat însă și unele contribuții remarcabile în domeniu, ca acelea ale lui Molia Hiisrev (autorul culegerii generale de legi canonice relative la administrația publică, intitulată *Dürer - Perlă*) și Ibrahim al-Halebi (autorul celebrului cod de legi, numit *Multeka el-Abhur - Confluența mărilor*).

Tratatele învățaților otomanilor, sentințele religioase elaborate de către seyh - iii-Islam-ului la cererea șefului statului, codurile de legi (*kanunnamelele*) dar și tratatele de pace încheiate de sultani cu principii creștini nu fac decât să faciliteze cunoașterea îndeaproape a dreptului otoman, moștenitor ai dreptului islamic.

Prin urmare, principiile adnotate și restructurate, promovate de către jurisdicția otomană, readucea, într-o altă formă, ideile aplicate în lumea islamică. De altfel, ideologia hanafită era în perfectă compatibilitate cu interesele statului otoman, așa cum fusese și în perioada clasică a Islamului. Necesitatea studierii jurisdicției clasice este, deci, o cerință a înțelegerii și aprofundării studiului dreptului otoman fără de care fenomenul islamic nu poate fi perceput și apreciat la justa sa valoare. Demersul nu este complet dacă nu îl privim în permanență ca pe un rezultat al viziunii unilaterale a lumii musulmane față de cea nemusulmană de care se deosebește atât de mult. Așa

se justifica faptul că toleranța în raporturile reciproce este doar un compromis temporar, dictat de interesele Islamului, și trebuie analizat ca atare. Compromisul era prin urmare o excepție de la regulă, o regulă ce avantaja doar pe adepții Islamului și nu pe „dușmanii” lui. La fel proceda și lumea neislamică în perioadele ei de glorie. Totuși, deși doctrina musulmană era foarte clară și promova idei diferite de cea creștină, posibilitatea compromisului politic era un câștig pentru ambele părți, chiar dacă și unul parțial. Această caracteristică a relațiilor dintre cele două lumi s-a păstrat până în contemporaneitate, deși progresul civilizațional ar fi putut dicta o altă atitudine. Mai mult, tendința medievală de a trece la intoleranță atunci când echilibrul puterii se înclina în favoarea uneia dintre părți este tot mai vizibilă în ciuda avertismentelor de tot felul. Se pare că ciclicitatea istoriei ne va pune în situația de a aplica judecăți de valoare care să nu se deosebească absolut deloc de cele aparținând lumii medievale. În acest context, studiul civilizației islamice clasice cu toate aspectele sale, nu numai cele doctrinare, se impune ca o obligație decursă dintr-o realitate care ar trebui să redeștepte conștiințe.

Sperăm ca și în România acest domeniu să se îmbogățească cu noi contribuții istoriografice, astfel încât să avem o imagine cât mai clară a trecutului care să faciliteze o înțelegere deplină a prezentului.

Bibliografie selectivă

I. Izvoare

1. Izvoare juridico-religioase

Abou Yousuf Ya koub, *Le livre de l'impôt foncier (Kitâb al-Khârâdj)*, Traduit et annoté par E. Fagnan, Paris, 1921.

Al-Mawardi: *The Ordinances of Government: Al-Ahkâm al-Sultâniyya*, Translated by Wafaa H. Wahba, Gamet Publishing, 1996.

Belin M., *Fetoua relatif à la condition des Zimmis et particulièrement des chrétiens en pays musulmans*, depuis

l'établissement de l'islamisme, jusqu'au milieu du XIII^e siècle de l'hégire, traduit de Tarabe, în „J.A.”, IV, 18, 1851, p.417 - 516.

Cilardo, Agostino, Îl „*Corpus Juris „di Zayd Ibn Ali*, în *Teorie suite origini del diritto islámico*, Istituto per TOriente <C.A. Nallino>, Roma, 1990, p. 19 - 32.

Idem, Roberto Brunschvig ele polemiche medievali intorno al rito di Malik, în *Teorie sâdle origini del diritto islámico*, Istituto per TOriente <C.A. Nallino>, Roma, 1990, p. 105 - 114.

Coranul, traducere din arabă, dr. Silvestru Octavian Isopescu, Cernăuți, 1912 (Copyright, Ed. ETA, Cluj-Napoca, 1992).

D'Emilia, Antonio, *H Khiyar ash-Shart nel Āst di Shaybani*, în *Scritti di diritto islámico*, Istituto per TOriente <C.A. Nallino >, Roma, 1976, p. 345 - 352.

D'Ohsson, Mouradgea Ignace, *Tableau général de luempire Ottoman divisé en deux parties. Dont l'une comprend la Législation Mahométane l'autre, l'Histoire dt l'Empire Ottoman*, tom I-VII, Paris, 1784 - 1824. Kur an, ed. arabă-turcă, Medina, Regatul Arabiei Saudite, 1987.

Le Coran, Traduction intégrale et notes de Muhammad Hamidullah, Islamic Republic of Iran, 1404 A.H./1984 A.D.

Lewis, Bernard, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, I-II, London, 1976.

Mawerdi (Aboul-Hasan Ali), *Les Statuts Gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*. Traduction et notes de E. Fagnan, Alger, Paris, 1915; reeditată la Paris în 1982.

Muhammad ibn al-Hasan ach-Chaibâm, *Le Grand Livre de la Conduite de l'état (Kitâb as-Siyar al-Kabîr)*. *Commenté par... as-Sarakhsî*. Traduit par M. Hamidullah, Tome I-IV, Editions Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1989 - 1991.

Reland, Adrien, *La religion des Mahométans exposée par leurs propres docteurs, avec les éclaircissementstsur les*

opinions qu'on leurs a faussement attribuées, à la Haye, 1721.

The Islamic Law of Nations. Shâybânâ's Siyar, Translated with an introduction, notes and appendices by M. Khadduri, Baltimore, Maryland, 1966.

2. Documente

Hamidullah, Muhammad, Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des Khalifes Orthodoxes, Paris, 1935.

Young, George, Corps des droit ottoman. Recueil des codes, lois, reglements, ordonnance et actes les plus importants du droit intérieur et d'édictees sur le droit cutumier de l'Empire Ottoman, vol. I-III, 1905, vol. V, 1906, Oxford.

3. Izvoare narative

Cantemir, Dimitrie, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ed. Virgil Căndea, București, 1977.

Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, traduit en français et commentés par M. de Slane, première partie, Paris, 1934.

II. Lucrări generale și speciale

Abel, A., La convention de Nedirân et le développement du droit des gens dans l'Islam Classique, în „RIDA”, 2, 1949, p. 1-17.

Idem, *La djizya: tribut ou rançon*, în „ȘI”, XXXII, 1970, p. 3 - 21.

Abdul Hamid A. Abü Sulaymân, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*, The International Institute of Islamic Thought Herndon, Virginia, 1414/1993.

André, P.J., *L'Islam et les races*, 2 vol., Paris, 1922.

Beldiceanu-Nadejde, N., *Știri otomane privind Moldova pontodunăreană (1486 - 1520)*, în „AFLAI”, XXIX, 1992, p. 85 - 111.

Boisard, M., *L'Islam et la morale internationale*, Paris, 1979.

Bosworth, C.E., *The Islamic Dynasties: a Cronological*

and Genealogical Handbook, Edinburgh, 1967.

Bousquet, G.H., *Precis de droit musulmane principalement Malékite et algérien*, ed. II, Alger, 1947.

Braudel, F., *Gramatica civilizațiilor*, București, 1994.

Carré, O., *LTslam laïque ou la retour à la Grande Tradition*, Paris, 1993.

Chehata, C., *Le droit musulman*, în „*Encyclopaedia Universalis*”, vol. 12, ed. Jean Paul, Paris, 1990, p. 696 - 698.

Cheïra, M., *Les statut des pays „and” aux Vile et Ville siècles*, în „*Actes du XXIe Congrès des orientalistes*”, 1948, 1949.

Cilardo, A., *Teorie sulle origini del diritto islámico*, Istituto per l'Oriente „C.A. Nallino”, Roma, 1990.

Idem, *Diritto ereditario islámico dette scuole guridiche ismailita e imamita*. Casistica, Roma-Napoli, 1993.

Daniel, N., *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh, 1966.

D'Emilia, A., *Scritti di diritto islámico*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1976.

Dennet, D.C., *Conversion and the Port Tax in Early Islam*, Cambridge, 1950.

Deringil, S., „*There Is No Compulsion in Religion On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839 - 1856*”, în „*Comparative Studies in Society and History*” - an International Quarterly, 42, 3, 2000, p. 551.

Djaït, H., *Europe and Islam*, Berkeley, 1985.

The Encyclopaedia of Islam, ed. H. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartman, London, Leyden, 1913 - 1936.

Encyclopédie de Tlslam, nouvelle édition, B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht, Paris, Leyden: E.J. Brill, t. I-V, 1960 (în curs de apariție). Esposito, J.L., *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* Boulder, Lynne Rienner, 1997.

Fattal, A., *Le statut légal de non-musulmans en pays*

dlslam, Beyrouth, 1958.

Florescu, G.G., L aspect juridiques des khatt-i chérifs. Contributions à Tétude des relations de l'Empire Ottoman avec les Principautés roumaines, în „SAO”, I, 1958, p.121 - 147.

Gabrieli, F., *Muhammad and the Conquests of Islam*, London, 1968. Gardet, L., *Connaître l'Islam*, Paris, 1958.

Gaudefroy-Demombynes, M., *Les institutions musulmanes*, Paris, 1921. Idem, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1981.

Gautier, E.F., *Moeurs et coutumes des musulmanes*, Paris, 1931. Geamănu, Grigore, *Drept internațional public*, vol. I, București, 1981, vol. II, București, 1984.

Gemil, T., *Românii și otomanii în secolele XIV-XVI*, București, 1991. Idem, *Sistemul funciar otoman*, în „RA”, 1, 1990, p. 18 - 30.

Idem, Cercetarea istoriei raporturilor româno-otomane întreprinsă în perioada totalitarismului, în „RI”, IX, 1998, 5 - 6, p. 347 - 352.

Ghazzal, Z., *Islamic Law în Contemporary Scholarship*, în „Middle East Studies Association Bulletin”, 34, 2, 2000, p. 193 - 197 Gibb, H.A.R. and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I, part I, Oxford, 1957.

Goiten, S.D., *Studies în Islam History and Institution*, Leyden, 1968. Goldziher, L., *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad.fr., Paris, 1920.

Grousset, R., E.G. Lombard, *Histoire Universelle*, vol. II, Bruges, 1956. Hamidullah, M., *Codification of Muslim Law by Abu Hanifa*, în „Zeki Velidi Togan a Armaga”, 1950 - 1955, p. 369 - 378.

Hitti, P., *Islam and the West. A Historical Cultural Survey*, New York, 1962.

Houdas, O., *L'Islamisme*, Paris, 1908.

Inalçik, H., *Imperiul Otoman. Epoca clasică (1300 - 1600)*, București, 1996.

Înțelepciunea arabă în poezia și proza secolelor V-XTV, antologie, studii introductive, traducere, note și

comentarii, indice de nume proprii de Grete Tarder, București, 1988.

Juiji E.J., *The Islamic Theory of War*, în *Middle West*", XXX, 1940. Kennedy, H., *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London, 1986. Khadduri, M., *War and Peace in the Law of Islam*, Richmond, Virginia, 1955.

Khalifat, Patriarcat & Papauté. Études Historiques par XXX, Paris, 1892. Kramers, J.K., *Droit de l'Islam et droit islamique*, în „AHDO”, I, 1935, p. 401 - 414.

Lambton, A.K.S., *A Nineteenth Century View oh Jihâd*, în „ȘI”, XXXII, 1970, p. 181 - 193.

Lewis, B., *The arabs în history*, New York, 1966.

Idem, *L'Islam et les non-musulmans*, în „AESC”, 35, 3 - 4, 1980, p. 786 ș.a.m.d.

Lokkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950.

MacDonald, D.B., *Development of Muslim Theology. Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1903.

Madelung, W., *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, 1996.

Mahmassani, S., *The Principles of International Law in the Light of Islamic Doctrine*, în „Rdl”, I, 1966, p.205 - 328.

Mantran, R., *L'expansion musulmane (VIIe-XIe siècles)*, Paris, 1969. Idem, *Expansion de ITslam*, în „Encyclopaedia Universalis”, ed. Jean Paul, Paris, 1969.

Idem, *Religion et société musulmane*, în „Les régimes politiques arabes”, Paris, 1990.

Matei, L, *Quelques problèmes concernant le regime de la domination ottomane dans les Pays roumains (concernant particulièrement la Valachie)*, în „RESEE”, X, 1, 1972, p. 66 - 81 și XI, 1, 1973, p. 81 - 95. Idem, *Regimul juridic al relațiilor internaționale*, în „Istoria dreptului românesc”, I, București, 1980, p. 458 - 470.

Maxim, M., *Cu privire la statutul de când al țărilor române față de Poartă. Considerații pe marginea unor izvoare otomane*, în „Rdl”, 39, 6, 1986, p. 523 - 534.

Idem, Țările Române și Înalta Poartă. Cadrul juridic al relațiilor româno-otomane în Evul Mediu, București, 1993.

Mazzaoui, M.M., *The Origins of the Sufawids. Să ism, Sufism, and ȕulat*, Wiesbaden, 1972.

Meron Y., *The Development of Legal Thought în Hanefi Texts*, în „ȘI”, XXX, 1969, p. 73 - 119.

Milliot, L., *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, 1953.

Miquel, A., *Islamul și civilizația sa (din secolul al VII-lea până în secolul al XX-lea)* t vol. I, București, 1994.

Montgomery, W., *Muhammadt Prophet and Statesman*, Londra, 1961. Idem, *The majesty that was Islam. The islamic world 661 - 1100*, London, 1976.

Morabia, A., *La notion de gihad dans l'Islam medieval (des origines à al-Ghazali)*, thèse présenté devant l'Université de Paris IV, 1er Juillet 1974, Service de reproduction des thèses, Université de Lille, III, 1975.

Muir, W., *The life of Mahomet and History of Islam (to the era of Hegira)*, 2 vol., London, 1858.

Panaite, V., *Din istoria dreptului islamic al popoarelor: doctrina djihâdului*, în „AFLAI”, XXII, 2, 1985, p. 707 - 718 (I) și XXIII, 1, 1986, p. 409 - 418.

Idem, *Considerații privind legea păcii în Islamul medieval*, în „AFLAI”, XXIV, 2, 1987, p. 567 - 586 (1), XXV, 2, 1988, p. 397 - 413 (II) și XXVI, 1, 1989, p. 481 - 497 (III).

Idem, *Relațiile româno-otomane în terminologia juridică musulmană*, în „CLSO”, 1, 1990, p. 31 - 36.

Idem, *Străinii în viziunea juridică otomană. Veacurile XVI-XVII*, în „AIIC”, XXXII, 1993, p. 29 - 38.

Idem, *Ethnicity and Religion in the Terminology of XVIth-XVIIth Centuries Ottoman Documents. A Case Study: Ahdnâmes*, în „Ethnicity and Religion în Central and Eastern Europe”, Cluj University Press, 1995, p. 31 - 41.

Idem, *Pace, război și comerț în Islam. Țările române și dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII)*,

București, 1997.

Idem, The Status of the „Kharâj-Giizarlar”. A Case Study: Wallachians, Moldavians and Transylvanians in the 15th to 17th Centuries, în „The Great Ottoman-Turkish Civilisation”, vol. I: Politics, Yeni Türkiye, Ankara, 2000, p. 227 – 238.

Parshall, P., Beyond the Mosque. Christians within Muslim Community, USA, 1985.

Parvin, M., Sommer, M., Dar al-Islam: the Evolution of Muslim Territoriality and its Implication for Conflict Resolution in the Middle East, în JJMES”, 11, 1, 1980, p. 1 – 21.

Peters, R., Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad în Modern History, Uitgeverij Mouton's Gravenhage, 1979.

Peters F.E., *The Quest of the Historical Muhammad*, în „IJMES”, 23, 3, 1991, p. 291 – 315.

Planhol, X. de Minorités en Islam. Géographie politique et sociale, Paris, 1997.

Rahman, Y., Concepts „Sunnah” titiditihad” and „idima” in the Early Period, în JS”, 1, 1962, p. 5 – 21.

Richard, Y., L'islam chi de Croyances et idéologies, Paris, 1991.

Schacht, J., *Law and Justice*, în „Cambridge History of Islam”, II, 1970, p. 539 – 568.

Idem, The Origines of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1956.

Idem, Introduction to Islamic Law, Oxford, 1964.

Schoun, F., Să înțelegem Islamul Introducere în spiritualitatea lumii musulmane, București, 1994.

Shaban, M.A., Islamic History. A New Interpretation AD.600 – 750 (A.H.132), 2 vol., Cambridge, 1976

Sourdel, D. et J. Soudel-Thomine, *Civilizația Islamului Clasic*, vol. I-III, București, 1975.

Sourdel, D., Le vizirat Abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de IHegire), vol. I-II, Damas, 1959 – 1960.

Idem, *Islamul*, București, 1993.

The Cambridge History of Islam, vol.1A. The Central Lands; vol. 1b. further Lands. Islamic Society and Civilisation, edited by P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis, at the University Press, Cambridge, 1977.

Thoraval, Y., Dictionnaire de civilization musulmane, Larousse, 1995. Tyan, E., Institution on droit public musulman, Paris, 1954.

Vincent, V.M., *Études sur la loi musulmane*, Paris, 1942.

Zeghal M., *Religion and Politics: the Complex Relationship between Islamism and the State*, în „Middle East Studies Association” Bulletin, 32, 1, 1998, p. 25 - 28.

Wallerstein L, *Islam, the West, and the World*, în Journal of Islamic Studies”, 10, 2, 1999, p. 109 - 126.

DE LA RĂZBOIUL DE NIMICIRE LA TOLERANȚĂ.

— ISLAMUL CLASIC DESPRE LUMEA NEMUSULMANĂ

FROM THE „HOLY WAR” TO THE TOLERANCE

— CLASSIC ISLAM ABOUT THE NON-MUSLIM WORLD.

Abstract

Known in the foreign historiography as „Islamic law of nations”, the Classic Islamic Law represents a sistem of juridical-religious rules which, irrespective of place, space and time, constitute one of the most typical expression of Muslim society. From the viewpoint of unwritten (common) law, its genesis is in the preislamic Age, the so-called *djahilfyya*, and its abode, from the viewpoint of juridical law, the influence of Roman, Byzantine, Jewish and Sasanide law. All these external credits fully contributed to the materialization and, especially to the organization of Islamic principles, included in the main sources of the Muslim law, the most significant between them being the Kur an.

An exquisite attention in the juridical domain was granted to the branch of *siyar*, constitutive part of the sacred law, *sharī‘ah*, which had as obiect of study the

relations between Muslims and non-Muslims. In fact, it was about the conduct of the Islam come into contact with hostilities and immediately after their cessation. As the juridical treaties had been conceived after the first contacts of the Islamic world with the foreign countries, they did nothing but to explain and to motivate first the actions of the community and then, those of the Islamic State, previously undertaken. Following the extension of the religious and political influence in the world, the Islamic state found the proclamation of its political-military initiatives in the creation and development of the Islamic law in its classic age of its evolution.

Between all the ideological trends of Islam, thanks to the importance of the spread ideas, the sunnit trend stood out and demonstrated itself in the juridical domain through the agency of the four big schools, namely the hanaphite school, the malikite school, the shafi it school and the hanbalite school. Being more liberal and more adaptable to some concrete situations, the hanaphite school, founded by Abu Hanifa in the VIIth century a.d., imposed itself from the very begining by its liberality in ideology and by the freedom of movement which it permitted to the political authority. Its representatives paid much importance to the literal interpretation of Ku Inn, of the tradition and of the sacred law, but they also paid attention to the concord of the cultured people *înulama (idima)*, to the reasoning by analogy (*kiyâs*) or to the personal opinion *Ciclitihàd*). According to their opinion, the Islamic law has as base the order of Allah from Ku Inn (called *farz*), the words of Muhammad from Sunna and the jurisprudence *ilm-i fikh* which translated the practice of the Islamic States judges. Consequently, the Islamic doctrine was built with the help of these schools of canonical jurisprudence, which shared almost the same conception.

If, in the begining, generally speaking, the doctrine was transmitted orally, having as a base a common structural substance, which permitted a great rezerve of

individual variations, in time, it saw an exquisite sistematization.

The most significant juridical contribution belonged to Abu Yusuf Ya kub, as-Shaybani (who transmited Abu Hanifa's ideas in writing), Malik Ibn Anas, as-Shafi-i, Ahmad Ibn Hanbal and al-Mawardi. Nevertheless, the Islamic juridical theory performs no distinction between the international and national law, between the public and private law, and for this reason the Western people apreciated this sistem as having less internal logic and firmness.

In the view of *siyâr*, the sunnit schools identified three categories of territories where the known world of Islam was divided:

1. *dar al-Islam* (*House of Islam*) which grouped together the regions inhabited by Muslims or tributary (*dhimmi*) of the Islamic State and the Muslim law was enforced;

2. *dar al-harb* (*House of War*) which grouped together territories inhabited by the enemies of the muslim people, destined to be decreased or conquered by the *Holy War*; some *harbi* Cenemies) could entered in *dar al-Islam* only if they had *aman*, a permit for free passing for a limited period of time; as a rule, for at the most one year they were called *miiste mini*.

3. *dar al-ahd* or *dar al-sulh* (*House of Peace*) was the territory in Muslims possession, but assigned to the native leaders in exchange for the payment of the poll-tax (tribute = *djizya*, *kharâdj*)

Although the theory didn't stipulated the existence of the other categories, the practice registered also the territory called *al-thughur* (the mobile border between Islam and the other regions), but also the territory called *dar al-imam* (inhabited by ši ites).

The Islamic law requires the study of two main aspects, an one hand the analysis of fundamental notions whose applicability grave birth to the jurisprudence (*fikh*),

and on the other hand, the political-military and diplomatic reports developed between the two parts in conflict or not. If the first aspect allows the discussion of specific concepts of Islamic doctrine, such as: *usul al-fikh*, *furu' al-fikh*, *ra y*, *idima*, *kivās*, *iditihād*, *djihād*, *and*, *djizya*, *kharadj*, *dhimma*, *amân*, *ahl al-kitab*, *musta min*, etc., the second aspect makes reference to the ensemble of the attitudes towards the unfaithful, materializing either in treaties for peace or in misunderstanding situations.

The cases of the communities in Nadirân, Ayla, Damasc or Jerusalem emphasize the best the policy embraced by the Islamic State towards the nonmuslims.

The treaties of tributary protection (*and ad-dhimma*) signed with these people, were different from simple armistices which put an end to the military hostilities. The Imam was the most qualified to decide the behavior towards the so-called enemies (*harbi*) to whom he granted, if necessary, the privileges they needed (*amân*). The leaders of the Islamic State shaped their visions as far as the other non-Islamic territories are concerned, in accordance with the historical conditions. If, in the beginning, the Prophet followed the line of liberal policy, the conception changed in a negative sense, coming to the application of some hard measures which referred to the expulsion of non-Muslims in other regions, or even worse, their killing. The self-fact doesn't exclude the promotion of an extremely kind attitude of some caliphs.

The decline of the Arabian caliphate left space for the Ottoman expansion, advocate of the Islamic doctrine, therefore successors of the conquering policy. In point of ideology, the Ottoman Empire adopted the hanafite doctrine, putting the Ku Inn, the Sunna and the Islamic customs to a place of honour. In point of juridical law, the Ottomans assumed and also improved the Classic Islamic law, depending on their own interests in social-economical, political-military and even cultural plan. As a result, two juridical categories came into being, namely the canonical

Islamic law (religious), known under the name of *seri'at* (the old *sharvah*) and the civil customary law (secular) which has as a base the jurisprudence, the common law, but especially the Sultan's orders, and for this specific reason it got the names of *orfu adet*, *brf-i sultani* or *kanun*. The difference between them was significant. The first took into account the specific features of each Islamic State, the specific ritual and it grouped together the institutions of cultured people community (*ulema*), and the second one has as base the juridical rules of only one Islamic State.

The sources of Ottoman law were besides *seri'at*, the civil law (*kanun*), the common law (*Cadet*) and the treaties for peace (*Cahdname*). As in case of Classic Islamic law, the Ottoman right, in the part called *seri'at* deals with Muslims relations with the foreigners. „Islamic law of nations” was used to justify the contacts between people, communities or states belonging to one or another *şî de*. In general, the doctrine was the same, as well as the purpose proposed: the accomplishment of general peace (*Pax Ottomanica*) by changing all the territories in Muslim possessions using as instrument the Holy War. Like in the Classic Islam, there were many exceptions to the rule, which kept to the pragmatic spirit, typical of the Ottomans. For this particular reason, literature of speciality is simple plagiaries or annotations of works of classic law. There were some noteworthy contributions in the field, like those of Molia Hiisrev (the author of a general collection of canonical law concerning public administration, entitled *Dürer* - The Pearl) and Ibrahim al-Halebi (the author of the famous code of laws, called *Multeka el-Abhur* - The confluence of the seas).

Ulema's treaties about law, the religious sentences elaborated by the *seyh of Islam* following the request of the state's leader, the codes of law but also the treaties of peace concluded by sultans with Christian principles do nothing but facilitate the minutely knowledge of Ottoman

law, the inheritor of Islamic law.

Consequently, the principles annotated and reshaped, promoted by the Ottoman jurisdiction, brought back, in other form, the ideas applied in Islamic world. As a matter of fact, the hanafite ideology was in perfect compatibility with the interests of the Ottoman State, as it had been in the Classic Age of Islam. The necessity of studying the classical jurisdiction is, therefore, a demand of understanding and thorough going study of the Ottoman law; with its exception the Islamic phenomenon cannot be perceived and appreciated at its fair value.

„KUTSAL SA VAŞ” TAN HEÖR ÜYE - KLASICISLÄM
GAYRI-MÜSLÜMAN DÜNYASI HAKKINDA

Özet

Yabancı tarihlerden „Islamic law of nations” adıyla anılmış esere göre İslam hukuku, veri, sahayı, zamam göz önünde bulundurmadan Müslüman toplumunun adli - dim kaidelerini kapsar. Onun kökü, yazılmamış kanunlara göre, İslam önceki *cahiliyye* devrindedir. Hukuk kanunları bakımından Roma, Bizans, Musevilik ve Sasanid hukuklarının etkisi altında bulunmuşur. Yabancılardan alınan bilgiler İslam ilkelerinin somutlaşma ve düzenlenmesine neden olmuş ve en önemlisi esasî Kur'an olan Müslüman hukukunda belirir.

Seri ai in bir bölümü siyada Müslümanlarla, Müslüman olmayanlarla münasebetler hukukî bakımından incelenir. Asimda İslam din taraftarlarının bea dinden olanlarla (onlara „sadık olmayanlar „diyorlarmış) karşılık zamanında ve ondan sonraki zamanda tutumları hakkında söz oluyor. Hukukî antişalar İslam dünyasının belanıyla ilk kaşışalardan sonra yapıldığı i<? in bunlar toplumun, daha sonra da devletin hareketlerinin nedenini açıklamışardır. Dünyada dim ve siyasi etkisini genişletmek amacıyla İslam devleti, gelişesinin klâsik deversinde siyasiasken inisiyatiflerini İslam hukukunu kurmakla ve gelişirmekle kanunışirmiştir.

İslâm in bir9 ok ideolojik ceryanları arasında önemli

fikirleriyle dört büyük ekolü yayılmışır: hanefi, maliki, safi-i ve hanbali de sünnilik yayılmışır. Hoş görülü ve somut hallerde daha iyi uygulanabilen bu ekol, 8. Yüzilda Ebu Hanife tarafından kurulmuş ve henüz balangi-tayken ideolojisinin genği ve idan kuwetlerin hareketlerinde şerbestlik tammasiyle kendini göstermişir. Taraftarlan Kur  n geleneklerin, mukkades kanunlann harfi harfine icrasma ve aym zamanda ulemamn hemfikir olmasma, kiyasin idrakma, sahsi denceye - ictihada önem veriyorlardi.

Onlann dencelerine göre Islam n adli yapisi, Kur  nda buliman ve farz denilel Allah  n emirlerine, Sünne deki Muhammedin sözlerine ve kadilann faaliyetlerine kilavuz olan *ilm-i fikh e* dayanmaktadır. Yani Islam doktrini birbirine yakin duřiinceleri olan bu adli ekollerin kanunlan yardimi de kurulmuřtur.

Once, doktrin genei olarak ayni temeliie ferdi uygulanmasi mumkiin olarak sozl i yayilmiřsa da, zamanla sistemleřtirilmiřtir.

Hukuk alanmda en büyük katkılan Abu Yusf Ya kub, as řsibani (Abu Hanifa mn duřiincelerini yazili olarak yayinlamıřtir), Malik ibn Anas, as-řafi-i, Ahmad ibn Hanbal ve al-Mawardi nin olmuřtur. Bunurila beraber, Isl m hukuk teoresi, uluslararası ve kendi din lerine has, umum ve ozel hukuk aralannda bir aynm yapmamıřlardir ve bunuri igin batililar bu sistemi  n mantiki ve ihtivařı olmadigini iddia etmiřlerdir.

Siyar a. gore, Isl m  n tamdig  diinyayi hukuki okkullan ři iig gruba ayirmiřtir: 1. *Dar el-Isl m* Cİsl m diyan) Musliiman kanunlanmn uygulandigi veya zimmi odayenler; 2. *Dar el H rb* CHarp diyan) - Musliiman duřmanlan de meskiin meruleketler din ki, kutsal harp le kiigultulmeli veya feth edilmelidirler; Bunlara harbi denilirdi ve Isl m diyan girmek igin gok bir yil igin verilen ve *am n* adun tařıyan ruhsatla girilebilirdi; 3. *Dar al-sulh* veya *Dar al-ahd* CSulh diyan) veya *ahdn me* de tabi olan, cizya ve harag odayen meruleketlerdir.

Nazan bakımından başka kategoriler olmasa da, asımda Islâm iilkeleri de digerleri arasmda simrlan değışebilen ve al zuhur denilen, bir de al-imam adun taşıyan şiiler meruleketieri de bulunduđu bilinir.

Islâm hukukunun iki ana meseleyi incelediğı tahmin edilir: temei kavramlara tahlil ki, uygulamalan adliyenin (*fikhin*) belirmesine, ikincişi zise iki anlaşan veya anlaşamayan devletler arasmda siyarsi - asken ve diplomatik ilişkiler. Bunlardan birincişi Islâm doktrininin kavramlanm tartışma alam olabilir. Omegin: *mul al-fikh, furu al-fikh, ra ya, ierna, kiyas, ictihad, and, cizye, harag, zimme, aman, and al kitab, miista min ve başkalri*. İkincişi zise sulh antlaşmalanna ve anlaşma yapilip da nayet etmeyenlere karşı tutumlan.

Nacran, Ayla, Ş-am veya Kudus olaylan Islâm devletinin Miisluman olmayanlara karşı davramşlanna en iyi omektir. Bunlarla imzalanana *Ahd ad-Zimmi* adun taşıyan antlaşmalar diger antlaşmalardan segilirler. Imam harbi olanlara karşı tutumun naşii olmagi, amâna haklan olup olmadigun karar alan bir şahistir. Islâm devletlerinin yoneticileri gayri Muslim devletler hakkmda goruşlerini tarihi şartlara uydurarak değıştirmişlerdir. İlk yıllarda, Peygamber in devrinde, hoş gorulu olmuşlarsa da, zamanla tutumlan sertleşmiş, Müsliiman olmayanlan kovmuşlar veya daha fenasi, bertaraf etmişlerdir. Fakat zamamnda, bazâ halifeler gayri Müslimlere gok iyi devranmışlardır.

Arap haliferigi gerileyince hep Islâm doktrinini Kabul eden Osmanlılar, yani fetih siyasetini giidenler yerlerini almışlardır. Ideoloji bakımından Osmanlılar hanifeligi Kabul etmiş, Kur ana, Sunnilik e ve Islâm adetlerine saygi gostermişlerdir. Osmanlılar hukuki bakimdan klasik Islâm hukukunu Kabul etmiş, gikarlanna gore sosyal-ekonomik, siyasi-asken, hatta kultiir alamnda değıştirmişlerdir. Bundan sonra iki hukuki kategori meydana gelmiş, biri şeriat (eski şekliyle şeriat) adiyle bilinen, diger zise temelinde, yazılmamış kanunlar bulunan ve bilhassa sultanm emirleri bulunanlar ve *orf-i adet, orf-i sultani* veya

kanun olmuş. Birincişi - her Müsliiman devletinin özelliklerini, mezhebini, ulema toplumumm özelliklerini göz oniinde bulundurmuş, ikincişi zise, bir tek Müsliiman devletinin hukuk özelliklerine dayanmış.

Osmanii hukukunun kaynakları şeriat, lâik kanunlar, adetler ve ahdnamelermiş. Klasik İslâm hukukunda olduğu gibi Osmanii hukuku şeriat bolumiinde Musliiman devletlerinin yabancı meruleketlerle ilişkilerini ele alır, „Islamic law of nations „deyimiyle insanlar, toplumlar, peşitli gruplara dahil ülkeler arasında miinasebetler atıklamr. Genei hatlariyle doktrin aym, mukaddes harp yoluyla biitiin sahalan Müsliimanlar a alt sayarak (*Pax Ottomanica*) genei banşı sağlamak. Klasik İslâm da olduğu istisnai haller de çokmuş ki, bu Osmanlıların hayati olduğu gibi Kabul etmelerinden fieri gelmiş. Bu nedenle, bu alandaki yazılı eserler basit kanşimler veya adh alanda eserleri zikretmekten ibarettir. Fakat bazı önemli katkılarda da bulunmuşlardır. Ömek olarak şii eserleri sayabiliriz: Molia Hiizrev in*Dürer* Cİnciler) eseri - kamu idan din kanunların derlemesi; İbrahim al-Halebi nin *Multeka el-Abhur* CDenizlerin Biribirine Dokulmesi) - kanun derlemesi.

Osmanii ulemasmm antlaşmalar, hukumdarların arzusu iizere şeyh-ul İslâm tarafından verilen fetvalar, kanunnameler, sultanların Hristiyan hukumdarlarla yaptıkları antlaşmalar, İslâm hukukunun mirastisi olan Osmanii hukukunu iyi tammaga yardım ederler.

Yani, ilkeler ve yeni temele dayanan İslâm hukuku, bize Müsliiman diinyasında uygulamayı gösterir. Hanefi ideolojisi klâsik İslâm deversinde olduğu gibi Osmanii devletinin tıklarları da tam uyum sağlar. Sonuç olarak diyebiliriz ki, klasik hukuku incelemeden Osmanii hukukunu derinden anlayamayız. Bunu yapmadan İslâm olayı anlaşılamaz ve değerlendirilemez.

(traducerea rezumatului este realizată de lector univ. Emin Emel)

Termeni turco-islamici

A

adet (pl. adat) = obicei, dare, mod de comportare; sursă secundară de drept, independentă de legea sacră - *sharī'a* -, folosită uneori în teritoriile cucerite pentru a păstra continuitatea și unitatea legislativă; neavând de regulă autoritate juridică, aplicarea sa a ținut mai degrabă de bunăvoința suveranului islamic; des întâlnită în practica juridică a Imperiului Otoman.

and (pl. uhud) = legământ, jurământ, ordin, obligație, angajament, dar și convenție, pact, tratat, acord cu sensul de decret politic, care se referă la desemnarea unui succesor (*wall al* - and) de către un suveran, și la tratatele de alianță cu nemusulmanii care trăiesc în afara statului islamic și care, în consecință, se numesc *ahl al* - and.

and ad-dhimma = tratat de protecție tributară.

ahdnâme = carte de legământ'ale cărei stipulații foarte precise și stricte erau numite *uhud* sau *shurut*, pact, acord.

akd = angajament civil, contract; în perioada otomană, textele juridice consemnează existența a două tipuri de *akd*, anume *akd uz-zimmet* („acord de protecție tributară”) și *muwâda'a* („armistițiu”, „tratat de coexistență pașnică”) iar practica otomană, sintetizând semnificațiile termenilor juridici folosiți, denumeste acordurile încheiate cu conducătorii nemusulmani, *ahdnâme-i humâyun*.

Ahl al-Kitâb = oamenii Cărții sau Scripturari, posesori de cărți sfinte din a căror categorie făceau parte evreii și creștinii (din punct de vedere teoretic) și zoroastrienii și saabeenii (din punct de vedere practic).

al-thughur = frontiera mobilă, zona de contact dintre Casa Islamului și Casa războiului

amân = iertare, siguranță, protecție, permis de liberă trecere, statut acordat temporar străinilor nemusulmani, membri ai Casei războiului (negustori, pelerini, ambasadori, foști rebeli), în timpul șederii în teritoriul islamic.

anwatan = cu forța (referire și la pământurile

cucerite cu arma), ASL, asii (pl. usul) = rădăcină, principiu fundamental (usul al-ftkh = rădăcinile dreptului)

avāt = verset coranic (în traducere semne miraculoase).

B

bayt al-mă! = tezaurul comunității musulmane.

D

dar = casă, teritoriu, domeniu.

dar al - and = Casa legământului, teritoriu locuit de nemusulmani care beneficiază de un acord politic (*jahd*) încheiat cu statul islamic.

dar al-harb = Casa războiului, teritoriu locuit de nemusulmani, dar al-Imâm = Casa imamului, teritoriu locuit de șiiți. dar al-Islâm = Casa Islamului, teritoriu locuit de musulmani, dar al-sulh = Casa păcii, Casa reconcilierii, echivalenta Casei legământului

da wa = somație, invitație.

dhimma = obligație, protecție musulmană; statut acordat supușilor interni ai statului islamic ce presupunea drepturi și obligații reciproce.

dhimmi (tc. zimmi) = componenta nemusulmană a teritoriului islamic, beneficiară de protecție (*dhimma*) prin care erau desemnați, în sens larg, supușii interni ai statului, iar în sens restrâns, contribuabilii, plătitorii de impozite.

djāhitāyya = „perioada ignoranței” corespunzătoare epocii preislamice djihād (tc. cihād) = război sfânt desfășurat în interiorul ființei umane în scopul perfecționării religioase (*djihād* major) și cu armele în scopul răspândirii credinței islamice și a stabilirii ordinii musulmane (*djihād* minor).

djizya (tc. cizye) = capitație (impozit pe cap de locuitor) impusă supușilor nemusulmani ai statului islamic.

F

fakih (pl. fukahă) = jurisconsult, interpret al Legii divine (*sharrā*), dar și teolog; denumirea vine de la *fikh* cu sensul de cunoaștere și interpretare a Legii divine (*sharī'a*)

\ în special în ceea ce privește etica, teologia morală și a cultului, de fapt, a științei religiei în general, farz = porunca lui Allah din Ku Inn.

fay = prada obținută de la nemusulmani în urma unui tratat de pace, devenită ulterior proprietate publică sub forma unui tezaur fikh = noțiune echivalentă dreptului islamic medieval; parte componentă a științelor Coranului și Sunnei *Cuium al-sharva*), mai concret, a științelor deduse din surse *Cuium mustanbata*); la origine avea sensul de cunoaștere, inteligență, știință în general, aplicându-se tuturor ramurilor cunoașterii, ca de exemplu *fikh al-luga*, adică știința lexicografică; în plan tehnic corespunde științei drepturilor, care înglobează ramuri diferite, cum ar fi dreptul familial, succesoral, de proprietate, contractele și obligațiunile presupuse de viața socială (*mu'amalat*), dar și legi care reglementează o serie de practici rituale și religioase *Cibadat*); jurisprudența echivalentă cu *jurisprudentia* romană și cu *rerum divinarum atque humanorum notiția*; sinonimă uneori și cu *ra y* Copinie, rezultat al reflecției personale; lb. lat. *opinioprudentium*); o altă accepțiune a *fikh-ului* este aceea de cunoaștere și interpretare a Legii divine (*sharī'a*)!

fura al-fkhh = ramură a dreptului.

G

ghazwă = expediție sfântă.

H

Ḥadīth (tc. Hadis) = 'Tradiția' despre faptele și gesturile Profetului.

hârb = război.

harbi (ahl al-harb) = inamici ai statului islamic, infidelii aflați în Casa războiului

hudna = armistițiu, pact, coexistență pașnică temporară.

hukm (pl. ahkām) = lege, dispoziție, decizie, sentință juridică

I

Idimă (tc. ierna) = consensul comunității musulmane,

consensul învățaților în materie de drept islamic; reprezintă una din celelalte trei surse ale dreptului islamic, considerate uneori secundare, pentru că au rolul să completeze Kur'ânul și Sunna; cunoaște trei forme: 1. *idimă* al-kawl* (când vorbim de consensul comunității și al „învățaților” musulmani), 2. *idimă alfi-l* (consens de acțiune), 3. *idimă al sukut* sau *idimă* al-takrir* (când consensul se face în mod tacit).

Iditihād = constituie o altă sursă de drept prin care se înțelege efortul unei persoane de a realiza un lucru și de a-l utiliza în scopul exercitării opiniei personale (*zann*), într-un caz (*kadiya*) sau într-o regulă (*hukm*) a legii; efort de interpretare, reflecție personală sau elaborare a legii care conferă celui ce i se dedică importanța calitate de *muditāhid*; tradusă literalmente prin expresia acțiunea de a produce durere

Insān = virtute, frumusețe spirituală Hm = știință.

Ilmi-i fikh = practica judecătorilor în aplicarea normelor de drept ce formează jurisprudența; cunoaște două subdiviziuni: a) *usul al-fikh* ce constituie fundamentul dreptului, fiind un izvor canonic al acestuia, stabilit de sunniți în primele secole ale Hegirei, și b) *furu al-fikh* ce constituie ramura dreptului.

Imān = credință.

Imām = succesor al Profetului, calif, șef religios, conducător al rugăciunii.

Islam = supunere, abandonare totală lui Allah, voii și Legii sale; provine din a patra formă verbală a rădăcinii *sim*, prin *aslama* înțelegându-se acțiunea de a se supune

Istidlāl = raționament inductiv, istinbāt = raționament deductiv.

K

kādi = judecător al legii canonice musulmane.

kānun = lege bazată numai pe hotărârea suveranului musulman, emisă în conformitate cu prevederile *seri at-ului* și în scopul completării ei, cuprindea de fapt reglementări ale vieții de stat; drept laic (*kānunnāme* =

carte de legi, cod de reguli juridice).

katib (pl. kuttâb) = secretar, scriitor, kitab = carte.

kivās = analogie, raționamentul prin analogie; una din cele trei surse secundare de drept islamic alături de *idimă* și *iditihād*; derivă din termenul ebraic *hikkish* (la infinitiv, *hekkesh*) și din rădăcină arameică *nksh* (înseamnă „a fi de acord împreună”); în sens larg, *kivās* desemna raționamentul inductiv (*istidlāl*) și deductiv (*istinbāt*, *istikhradj al-hakk*). kharadj = impozit funciar Ku Inn = Cartea Sfântă a musulmanilor.

M

madhab (pl. madhāhib) = școli juridice sau teologice.

maktu' = fix (cu referire la preț sau tribut).

muditāhid = „învățat” cu autoritate supremă în elaborarea Legii.

m lista9 m (tc. muște în) = beneficiar de *amân*, statut care permite unui locuitor al teritoriilor nemusulmane șederea temporară pe teritoriul islamic.

6

ori = obicei, dreptul suveranului.

R

ra9 y = opinie, rezultat al reflecției personale.

s sayyid = șef de trib arab din perioada preislamică.

sharī'a (tc. șariat) = calea cea dreaptă, legea sfântă musulmană.

shaykh al-Islām (tc. şeyh ul-Islam) = șeful învățaților.

sâra (pl. sivār) = model de conduită, comportare, atitudine; regulile de comportament în relațiile cu nemusulmanii.

sulh = pace, împăcare (*sulhnâme* = carte de pace, tratat).

Sunna = a doua sursă a legii sfinte; și-a schimbat vechea accepțiune preislamică, tradusă prin „mod de viață” imediat după apariția Islamului, transformându-se în „model de viață al Profetului”; practici, reguli juridicoreligioase derivate din cuvintele, faptele și gesturile Profetului.

uulama (tc. ulemâ9) = gruparea savanților specialiști în teologia musulmană.

umma (tc. ummet) = comunitatea credincioșilor musulmani.

usul al-fâkh = rădăcinile dreptului.

z zakât = pomană, impozit plătit de musulmani pentru ajutorarea săracilor, unul dintre cei cinci stâlpi ai credinței islamice numiți *arkân*.

Anexa

1. Somația politică a profetului către împăratul bizantin Heraclius (631 d.Hr.) ³¹⁹

„De la Muhammad, Trimisul Domnului, către Stăpânul Bizantinilor:

Te invit să îmbrățișezi Islamul. Dacă te vei *supune*, vei avea ceea ce au *Supușii* (în privința drepturilor) și-ți va reveni în mod obligatoriu ceea ce le revine lor. Dar dacă nu aderi deloc la Islam, plătește *djizya*. Căci Dumnezeu cel Atotputernic (Allah, n.n.) a spus: „Combateți-i pe cei care nu cred în Dumnezeu (Allah, n.n.) nici chiar în ultima zi, pe cei care nu-și interzic deloc ceea ce Dumnezeu (Allah, n.n.) și Trimisul Său (Muhammad, n.n.) au interzis și pe cei care, deși au primit Scrierea Sfântă (Scriptura, n.n.), nu adoptă deloc adevărata religie. Combateți-i până când vor achita *djizya*, chiar dacă sunt umiliți. „Dacă nu, nu interveni între țărani (bizantini, n.n.) și Islam, fie că aderă la Islam, fie că plătesc *djizya*”.

(Qalqashandi, VI, p.377, după Abu 'Ubaid)

2. Răspunsul lui Heraclius

„Lui Ahmad pe care îl anunța Iisus, din partea lui Cezar, suveranul Bizantinilor:

Scrisoarea ta mi-a parvenit prin emisarul tău și confirm că tu ești Trimisul Domnului (trimisul lui Allah, n.n.). De fapt, noi te-am regăsit în Evanghelia noastră: ne-ai fost anunțat de Iisus, fiul Mariei. Prin urmare, i-am poftit

319 apud M.Hamidullah, Documents sur la diplomatie musulmane à l'epoque du Prophete et des Khalifes Orthodoxes, Paris, 1935, II, doc.nr. 14-16, p. 20-21

pe bizantini să creadă în tine, dar au refuzat. Totuși, dacă m-ar fi ascultat, le-ar fi fost mai bine. Mi-aș fi dorit să mă aflu alături de tine pentru a te servi și pentru a-ți spăla picioarele”.

3. Tratatul încheiat cu creștinii din Nadirân. (632 d.Hr.)

N.D.C.N. Iată ce a fixat în scris Profetul Muhammad pentru locuitorii din Nadirân asupra cărora avea autoritate în privința tuturor recoltelor de fructe, a fiecărei monede galbenă sau albă, asupra tuturor sclavilor. Dar a fost generos renunțând la tot pentru 2000 de veșminte, din care 1.000 de furnizat în fiecare lună de Rajah și 1.000 în fiecare lună de Safar, și în plus o uncie de argint pentru fiecare veșmânt, înțeles fiind faptul că excedentul pe impozit sau orice lipsă la cantitatea de uncie va fi luată în calcul, că tot ceea ce vor preda în plus, ca de exemplu zale sau cai sau animale de încălecat (cămile) sau alte obiecte, vor fi luate în calcul; că Nadirânienilor le-ar reveni grija aprovizionării și a furniturilor trimișilor mei pentru o durată de maximum o lună (20 zile); că trimișii mei nu vor putea fi reținuți mai mult de o lună; că în cazul unui război sau a unei crime în Yaman, ei (adică nadirânienii, n.n.) vor împrumuta (trimișilor mei) 30 de zale, 30 de cai și 30 de cămile; că ceea ce va dispărea din zale, cai, animale de încălecat și alte obiecte împrumutate trimișilor mei, vor rămâne în sarcina acestora până la restituirea lor către Nadirânieni.

Protecția lui Dumnezeu și garanția Profetului Muhammad, Trimisul Domnului (lui Allah, n.n.) se întinde peste Nadirân și peste împrejurimi, peste bunurile lor, persoanele lor, practica cultului lor, peste cei absenți și peste cei prezenți, peste familiile lor, sanctuarele lor și asupra a tot ceea ce, mic sau mare, se află în posesia lor. Niciun episcop nu va fi deplasat de la sediul său episcopal, niciun călugăr din mănăstirea sa, niciun preot de la parohia sa. Nicio umilință nu va apăsa asupra lor, nici sângele vreunei răzbunări anterioare supunerii. Ei nu vor

fi nici adunați și nici supuși dijmei. Nicio trupă nu va călca în picioare pământul lor. Și atunci când unul dintre ei va reclama un drept, justiția va fi printre ei. Nu vor fi nici opresori, dar nici oprimați și oricare dintre ei va practica în viitor camăta, va fi pus în afara protecției mele. Niciun om dintre ei nu va fi responsabil de greșeala altuia.

Deci, garanția lui Dumnezeu (a lui Allah, **n.n.**) și asigurarea Profetului Muhammad, Trimisul Domnului, sancționează conținutul acestui înscris până în ziua în care Dumnezeu își va manifesta Autoritatea sa, până atunci când ei (adică nadjirâniienii, **n.n.**) vor fi bine intenționați și vor acționa în conformitate cu obligațiile lor: fără să îndure nicio nedreptate.

Au fost martori:

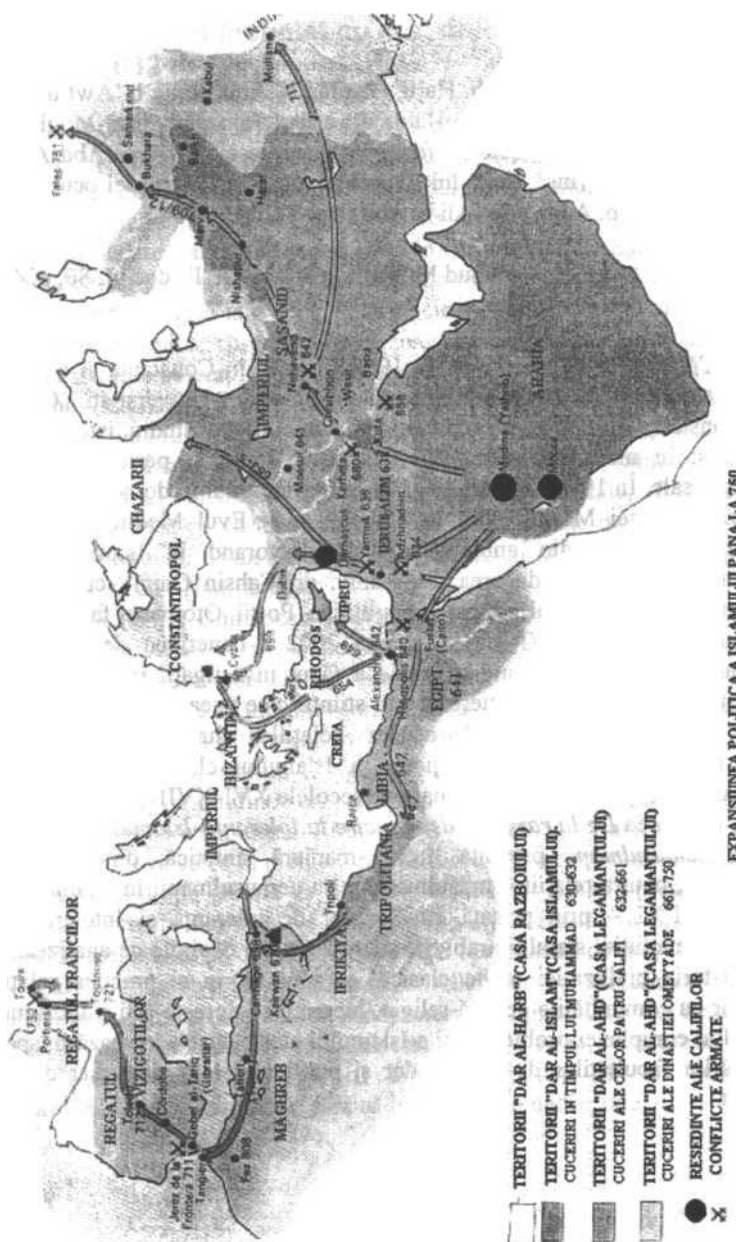
Abu Sufy în **b.** Hârb, Ghailân **b.** 'Amr, Mâlik **b.** Awf din tribul Banu an-Nase, Aqra **b.** Hâbis din tribul Hanzalah și al-Mughârah **b.** Shu'bah. Prezențele au fost scrise pentru ei de către 'Abd Allâh **b.** Abi Bakr (însă, după lui Balâdhuri, conform mărturiei oculare a lui Yahya **b.** Adam, de Ali **b.** Abu (sic) Tâlib).

— Apud M. Hamidullah, *o/? cât*, II, doc.nr. 80, **p.** 47 - 48

Cătălina Duțu s-a născut la 19 iulie 1975 în Constanța și a absolvit Facultatea de Istorie, Drept și Științe Administrative a Universității „Ovidius” din Constanța în 1998, alegându-și ca domeniu de studiu istoria Evului Mediu și în mod special istoria civilizației arabe în perioada clasică a evoluției sale. În 1999 a absolvit cursurile masteratului în domeniul istoriei și civilizației zonei Mării Negre în Antichitate și Evul Mediu ale aceleiași universități, unde din anul 2000 este doctorand în Istoria relațiilor internaționale, sub conducerea prof. univ. dr. Tahsin Gemil, cu o teză ce privește rolul factorului religios în politica Porții Otomane față de țările române în secolele XVI-XVII. În anul 2002 a beneficiat de o bursă de cercetare în Baku, Azerbaidjan, unde a făcut investigații în bibliotecile și institutele de

specialitate. Interesul său științific se axează asupra civilizației arabe clasice, în principal asupra relațiilor lumii musulmane cu nemusulmanii; a doctrinei religioase a Islamului clasic și a Imperiului Otoman; a relațiilor româno-otomane în secolele XVI-XVII.

Lucrarea *De la războiul de nimicire la toleranță-Islamul clasic despre lumea nemusulmană* prezintă, într-o manieră sintetică, din perspectivă unilaterală, natura relațiilor musulmanilor cu nemusulmanii în Islamul clasic – sec. VII-XI – prin prisma conceptelor de toleranță și intoleranță, în contextul evoluției statului arab. Structurată pe trei capitole ce analizează pe scurt istoria civilizației arabe clasice, și apoi teoria și practica relațiilor arabilor cu comunitățile de altă religie, lucrarea se dorește a fi o introducere în studiul complexei problematice a Islamului clasic și se adresează în special studenților facultăților de istorie, dar și publicului larg, interesat de acest subiect.



Cuprins

Lista de abrevieri 7

Transliterația termenilor turco-islamici 9

Prefață 11

Introducere 13

1. Istoriografie 13

2. Izvoare 22

Capitolul I-Considerații asupra Islamului clasic

1. Geneza unui fenomen 26

2. Începuturile Islamului 38

3. Califatul arab 54

Capitolul II - Teoria dreptului islamic clasic

1. Terminologie, surse, influențe externe 69

2. Principalele școli de drept islamic 86

3. Islamul clasic despre nemusulmani 101

Capitolul III-Lumea nemusulmană în accepțiunea

Islamului clasic

1. Primele contacte cu infidelii în politica profetului
Muhammad 122

2. Convertirea la Islam și califi ortodocși 139

3. Nemusulmanii în viziunea califilor umeyyazi și
abbasizi 154

Concluzii 162

Bibliografie selectivă 168

Abstract 175

Özet 179

Termeni turco-islamici 182

Anexa 187

Contents

List of abbreviations 7

Transliteration of Turk-Islamic terms 9

Foreword 11

Introduction 13

1. Historiography 13

2. Sources 22

Chapter I-General considerations on classic Islam

1. The genesis of a phenomenon 26

2. The beginnings of Islam 38

3. The Arabian caliphate 54

Chapter II-The theory of the islamic law of nations

1. Terminology, sources, external influences 69

2. The main schools of Islamic law	86
3. Classic Islam about the non-muslims	101
<i>Chapter ID</i> -Classic Islam about the non-muslim world	
(siyfir)	
1. The first contacts with the infidels in Muhammad's policy	122
2. Islamic conversation and the orthodox caliphs	139
3. The non-muslims in the Omayyad and Abbasid caliphs vision...	154
Conclusions	162
Selected bibliography	168
Abstract	175
Özet	179
Turkish-islamic words attachments	182
Anexa	187
İterik	
Kisaltmalar listesi	7
Transkripsiyon Türk-Islam terimleri	9
On soz	11
Giriş	13
1. Tarihtilik	13
2. Kaynaklar	22
<i>IBölüm</i> - Klasik Islam hakkmda genei mülâhazalar	
1. Bir fenomenin oluşumu	26
2. Islâm in başlangıçı	38
3. Arap Halifeligi	54
<i>II Bölüm</i> - Islâm hukuku kurami	
1. Terimbilim, kaynaklar, din etkiler	69
2. Islâm hukukumm temei ekolleri	86
3. Klasik Islâm gayri-müslümanlar hakkmda	101
<i>III Bölüm</i> - Klasik Islâm gayri-müsifıman dfinyasi hakkmda	
1. Muhammed Peygamber in politikasmda „kâfirler” le ilk rastlantılar	122
2. Islâm a dönme ve „mutedil” halifeler	139
3. Emevi ve Abbâsi halifeierine göre gayri-müslümanlar	154

Vargilar	162
Setme kaynakçalar	168
Abstract	175
Özet	179
Tfirk-Islâm terimleri	182
Eklemeler	187

6 Francesco Gabrieli, *Muhammad and the Conquests of Islam*, World University Library, 1968, p. 30. În legătură cu acest subiect, R. Mantran acorda solidarității tribale cel mai important loc din societatea preislamică: „În triburi, solidaritatea a constituit elementul social esențial, bazat pe răzbunarea sângelui; triburile principale n-au recunoscut nicio putere politică superioară; totuși.

65 Pe numele său întreg Abū Hanifa al-Nu'man b. Thabit (80/699 – 150/767), juristul arab a avut o biografie interesantă, mai ales că, în jurul morții sale s-a creat un adevărat mit. Biografiile săi susțineau faptul că guvernatorul umeyyad al Kufei, Yazid b. Omar b. Hubaida și, mai târziu, califul al-Mansur, jigniți de refuzul lui Hanifa de a primi titlul de cadiu și de a se prezenta în

13 Abou Yousuf Ya koub, *Le livre de Vimpôt foncier (Kitâb al-Kharâdj)*. Traduit et annoté par E. Fagnan, Paris, 1921, p. 296, p. 295 – 296; conform Tradiției, Profetul ar fi spus că „a primit

31 M. Hamidullah, op. cit., II, doc.nr. 220, p. 98 – 100 (lakhmizii reprezentau o importantă familie domnitoare în nord-estul Peninsulei Arabe, în Irak, membră a tribului Lakhm; regatul condus